

UNA FILOSOFIA DE LA HISTORIA EN FRAGMENTOS

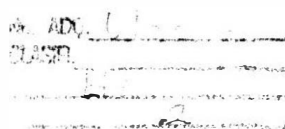
por

Agnes Heller

gedisa
editorial

Título del original en inglés: *A Philosophy of History in Fragments*
Publicado por Blackwell Publishers, Oxford
© Agnes Heller, representada por Eulama, Roma, 1993
*Spanish language edition arranged through the mediation of Eulama
Literary Agency*

Traducción: Marcelo Mendoza Hurtado
Diseño de cubierta: Sebastián Puiggrós



Primera edición, marzo de 1999, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© by Editorial Gedisa S.A.
Muntaner 460, entlo., 1ª
Tel. 93 201 60 00
08006 — Barcelona, España
e-mail: gedisa@gedisa.com
<http://www.gedisa.com>



ISBN: 84-7432-690-7
Depósito legal: B-6.742/1999

Impreso en Liberduplex
c/. Constitució, 19, 08014 Barcelona

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o cualquier otro idioma.

Índice

PREFACIO	9
RECONOCIMIENTOS.....	14
1. Contingencia	15
2. Historia vivida, utopía, apocalipsis, marcha fúnebre.....	59
3. Presentando a la Razón, la Voluntad y otros personajes	112
4. La pregunta por la verdad	158
5. La cultura o la invitación a almorzar por parte de Immanuel Kant	186
6. El espíritu absoluto	236
7. En la estación de ferrocarril	286
BIBLIOGRAFÍA	321
ÍNDICE TEMÁTICO	327

Obras de Agnes Heller publicadas en español

- Más allá de la justicia*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994.
De Yalta a la glasnost, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1992.
Sobre el pacifismo, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1985.
Políticas de la postmodernidad: ensayos de crítica cultural, Barcelona, Península, 1989.
El péndulo de la modernidad: una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo, Barcelona, Península, 1994.
Mensaje de la revolución húngara, Barcelona, Editorial Hacer, 1983.
Biopolítica: la modernidad y la liberación del cuerpo, Barcelona, Península, 1995.
Anatomía de la izquierda occidental, Barcelona, Península, 1985.
Por una filosofía radical, Barcelona, Ediciones 2001, 1980.
Teoría de los sentimientos, Barcelona, Fontamara, 1985.
Teoría de las necesidades en Marx, Barcelona, Península, 1986.
Sociología de la vida cotidiana, Barcelona, Península, 1991.
La revolución de la vida cotidiana, Barcelona, Materiales, 1979 y 1982.
Una revisión de la teoría de las necesidades, Barcelona, Paidós Ibérica, 1996.
Instinto, agresividad y carácter, Barcelona, Península, 1980.
El hombre del Renacimiento, Barcelona, Península, 1985.
Historia y vida cotidiana, Barcelona, Aragón, 385, 1972.
Historia y futuro: ¿sobrevivirá la modernidad?, Barcelona, Península, 1991.
Hipótesis para una teoría marxista de los valores, Barcelona, Grijalbo, 1974.
Ética general, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995.
Crítica de la Ilustración, Barcelona, Península, 1984.
Para cambiar la vida, Barcelona, Grijalbo, 1981.
Aristóteles y el mundo antiguo, Barcelona, Península, 1983.

Prefacio

Desde que terminé mi libro *Teoría de la historia* en 1980 he ido tomando cada vez más conciencia de no haber completado una tarea. Primero creí que la tarea inacabada era la teoría misma de la historia, puesto que el último capítulo del libro (Parte IV: “Introducción a una teoría de la historia”) era pobre en comparación con los anteriores. Más recientemente, sin embargo, he llegado a una conclusión por completo diferente.

Tal como ahora lo veo, la cuarta parte sigue siendo algo inútil debido a que sólo ha sido un apéndice a la teoría de la historia que quedó completa en las tres primeras secciones.

Una teoría de la historia consiste en la reflexión y la interpretación de la conciencia histórica y de sus diversas manifestaciones. Una filosofía de la historia es algo diferente; es una de las manifestaciones de la conciencia histórica moderna y, como tal, un tipo de autorreflexión. Sin duda, una teoría de la historia es también filosofía; pero no es una filosofía de la historia.

En *Teoría de la historia* elegí tres manifestaciones principales de la conciencia histórica: la conciencia histórica cotidiana, la historiografía como *episteme* (la historia o historias escritas) y la filosofía de la historia; y las empleé como las fuentes principales para la reflexión y la interpretación. Pienso que ésta fue una elección correcta, si bien también se podría haber tenido en cuenta la literatura y las bellas artes, que sólo sirvieron para proporcionar ejemplos.

La elección de los tres temas principales introdujo el elemento histórico en la discusión, pues la conciencia cotidiana es “anterior” a la historia escrita y la historia escrita es “anterior” a la filosofía de la historia. De este modo, el proceso de reflexión sigue, si bien sólo de manera muy aproximada, la evolución de las etapas de la conciencia histórica misma.

En el tercer capítulo (“Sentido y verdad en la historia o filosofía de la historia”) sólo tematicé los “grandes” relatos. No consi-

dero la posibilidad del surgimiento de una nueva filosofía de la historia después de la desaparición de la anterior. En esa época, la filosofía significaba para mí el tipo tradicional y no veía perspectiva alguna en relación con su resurrección. En vez de nuevas filosofías, recomendaba (en la Parte IV) una utopía vacía, por un lado, y la ética de un epicureísmo y estoicismo activos, por el otro. El énfasis recayó en la finitud humana. La última oración de *Teoría de la historia* dice lo siguiente: "Podemos vivir una vida íntegra: ¿por qué no deberíamos intentarlo?" Pasé los años siguientes de mi vida tratando de responder esta pregunta. Sólo después de haber hecho esto (finalmente en *Filosofía de la moral*) he podido regresar, en *Teoría de la historia*, a la otra tarea pendiente.

Esta tarea también estaba prefigurada en el libro. *Teoría de la historia* comienza con un breve tratamiento de las etapas de la conciencia histórica. Estas son: la conciencia (1) de la generalidad no reflejada: el mito, (2) de la generalidad reflejada en la particularidad, (3) de la universalidad no reflejada: el mito universal, (4) de la particularidad reflejada en la generalidad: la conciencia de la historia en sentido propio, (5) de la universalidad reflejada: la conciencia de la historia mundial; (6) de la generalidad reflejada: como una tarea (la de superar la conciencia histórica desintegrada; la responsabilidad planetaria). Así, la conciencia de la generalidad reflejada (ahora la llamo, junto con algunas otras, la conciencia posmoderna) llega a ser la *tarea*. Esta incluye dos aspectos, uno especulativo, el otro práctico/ético. Como ya me he ocupado del componente práctico, ahora me dirijo al especulativo.

Algunos de mis críticos han señalado que, si bien rechazo los grandes relatos, mi propia presentación de las seis etapas de la conciencia histórica es en sí misma una especie de gran relato. En cierto modo, esto es verdad. La sexta etapa regresa a la primera según la conocida forma hegeliana de la espiral. Después de tomar varias configuraciones diferentes, la conciencia de la generalidad no reflejada llega a la generalidad reflejada. En mi opinión, este camino no pertenece al tipo del "progreso" universal, con lo cual suscribo el dicho de Collingwood de que sólo es posible llamar "progresivas" a las ganancias sin las pérdidas correspondientes. Con todo, aún agregó a esto que la idea misma de progreso es en sí misma moderna y, en este sentido, "progresiva". En realidad, el relato acerca de las etapas de la conciencia histórica no es tan especulativo como parece. La primera etapa

(el mito) ha sido denominada generalidad no reflejada, mientras que la sexta etapa (la posmoderna) ha sido denominada generalidad reflejada y por muy buenas razones. En la medida en que es posible tematizar el “comienzo”, se presupone que “había una vez” culturas por completo únicas y diferentes que compartían la faz de la tierra (sin conocerse mucho o nada entre sí) y manifestaban el mismo nivel de conciencia histórica: el del mito. El mito era así la forma general de la conciencia histórica, aunque seguía sin estar reflejada. En cuanto tematizamos la conciencia posmoderna en general, ésta manifiesta el reconocimiento de la diferencia en un mundo donde la modernidad ha sido generalizada (de manera empírica). Eso significa que, por segunda vez después de la “situación inicial”, las personas y las culturas pueden compartir la misma temporalidad. La imaginación de la conciencia posmoderna tiene algo en común con nuestra propia imagen de la conciencia histórica inicial. En el presente libro, en el capítulo 6, regresaré a estas cuestiones.

Cuando, en *Teoría de la historia*, señalo que la conciencia de la generalidad reflejada es una tarea, escribo: “La conciencia de la tarea que se origina en la conciencia de la generalidad reflejada es una y otra vez contradicha por la conciencia de la inconmensurabilidad de esta misma tarea”. Ahora emprendo esta tarea con la conciencia de su inconmensurabilidad. En el capítulo 19 escribo: “La historia es la metafísica de una época que es Historia. La necesidad de este tipo de metafísica está profundamente arraigada en nuestra existencia y no podemos librarnos de la misma. Sólo podemos reflexionar acerca de ella”. Me embarqué en estas reflexiones en *Historia y futuro: ¿sobrevivirá la modernidad?* Muchas de las ideas allí concebidas están desarrolladas en el presente libro. En realidad *Filosofía de la historia en fragmentos* es una continuación de *Teoría de la historia* y precisamente por eso no regresa a las preguntas de una teoría de la historia. Da por supuestos los resultados de las partes I a III del libro anterior.

Este libro no es un libro de historia. Es una filosofía de la historia después de la muerte de los grandes relatos. Los restos del pasado son la conciencia histórica misma; los posmodernos se entienden a sí mismos como habitantes de la prisión de nuestra contemporaneidad / historia / historicidad. Por eso, no es posible librarse de la conciencia de la historicidad y de la historia, aunque se pueda hacer la prueba. He intentado esto unas cuantas

veces, pero, en general, este libro manifiesta más la confusión de los hombres y mujeres modernos que están atrapados dentro de esta prisión.

Los posmodernos heredaron la conciencia histórica, pero no la autocomplacencia propia de las grandes narrativas. La confianza en una transparencia creciente del mundo se ha perdido. Esta no es una buena época para escribir sistemas. Por otra parte, es en verdad una buena época para escribir fragmentos.

La confianza en un progreso universal creó una expectativa por completo falsa. Antes —se nos dijo— los filósofos o artistas pobres tenían que trabajar encadenados. Además de las constantes coacciones y presiones políticas y religiosas, estaban limitados por los estrictos requisitos, prescripciones, códigos y reglas de sus géneros. Ahora —se nos dice— somos libres; los sacerdotes, emperadores y amos han desaparecido; los cánones y normas de los géneros literarios y filosóficos han sido levantados. Nietzsche consideraba que quizás era más fácil bailar con cadenas. No sabría decir nada acerca de este “más fácil”, pero sin duda era diferente, pues las mentes creativas, sean gigantes o de talla más modesta, están lejos de ser libres. La prisión de la contemporaneidad / historia ha reemplazado las cadenas. No se supe la dialéctica del *peras / ápeiron*.

Debido a que se han levantado las estrictas limitaciones relativas a los géneros, nuestra época es bastante propicia para los fragmentos filosóficos. No me atrevería a afirmar que en nuestra época es posible escribir sólo fragmentos, pues no se qué se puede hacer antes de haber sido hecho. Sea como fuere, este libro *se ha escrito* de una manera fragmentada, pues su autora no pudo comprender de otra manera una filosofía de la historia.

Concebí este libro de una manera fragmentada, lo cual no significa en absoluto que sea una colección de ensayos o ponencias, reunidos sin cohesión a partir de una idea tardía, con el propósito de la publicación. Por el contrario, toda la composición del libro estuvo lista antes de embarcarme en la redacción del primer capítulo. Así como es posible concebir las ruinas, me figuro que también puedo concebir fragmentos. Simplemente empleé la libertad que me ofrece la imaginación histórica posmoderna. Cabe objetar que también el Fragmento es un género (Kierkegaard escribió un libro titulado *Fragmentos filosóficos*), pero que, en caso de serlo, sus limitaciones coinciden con los muros de nuestra prisión. He escogido el género del fragmento, porque, en mi opinión, se adapta mejor a la tarea que me he fijado a mí misma.

La idea era poner al descubierto e interpretar la imaginación histórica posmoderna y, además, reflexionar sobre ella. Sin duda, la imaginación histórica posmoderna no está restringida al tema "historia"; abarca tanto la conciencia de nuestras limitaciones históricas como la de nuestras posibilidades históricas, nuestra relación con el pasado, con la(s) tradición(es), con la cultura en general y con nuestra cultura en particular. Sin embargo, esa misma conciencia histórica también está muy obsesionada por la historia, no por la historia "universal", sino por la vergüenza inaudita de nuestro propio siglo, por Auschwitz y por el Gulag.

La expresión "conciencia histórica posmoderna" puede ser engañosa. Sin duda hay desafíos que son comunes a todos, problemas a los que los espíritus sinceros deben hacer frente. Pero el hecho mismo de que no estemos encadenados, sino que, en vez de ello, compartamos la misma prisión no permite visualizar con nitidez la investigación filosófica. En cierto modo, cada uno de nosotros "tiene" un mundo propio, aunque también compartamos un mundo único. Cabe expresar de una manera apropiada la conciencia histórica posmoderna, si se hace aquello que en cualquier caso no se puede evitar hacer: se describe el mundo de acuerdo con "él" o con "ella". Sin embargo, aún es posible presentar muchas perspectivas diversas y compartidas, esto es, "mundos diferentes", si se escucha a los otros y también la conversación que de hecho ocurre en la mente propia. Fue antes que nada por esta razón que el presente libro se concibió como una composición en fragmentos. Las secciones de cada capítulo no sólo introducen nuevos temas o "ideas", sino a veces también otra concepción o, mejor dicho, otra voz. De esta manera los capítulos adoptan un carácter dialógico. Aquí no hay "soluciones". Aquello que se presenta de hecho como una solución en uno de los capítulos o secciones es cuestionado en el siguiente y viceversa. En el capítulo 2 experimenté con la paráfrasis de una composición musical, terminando con la marcha fúnebre en relación con nuestro siglo. En la segunda parte del último capítulo (capítulo 7), aceleré la velocidad del diálogo musical al cambiar de un tema a otro en *allegro vivace*, tal como conviene a un último movimiento.

Hay cambios internos (fragmentaciones) dentro de los capítulos que no guardan conexión necesaria alguna con el paso de una voz a otra; simplemente cambio las alturas. En algunas ocasiones comienzo con el tratamiento de una cuestión filosófica esotérica y cambio abruptamente desde allí hacia un tema político o examino fenómenos de la vida diaria y viceversa.

“La pregunta por la verdad” está ubicada en el centro; divide todo el libro en dos partes iguales, cada una de las cuales contiene tres capítulos. La cuestión aquí es si lo uno que está en el centro es “lo Uno”. El último capítulo (la conclusión) vuelve al comienzo: a la contingencia. Pero vuelve al comienzo a través de una ruta invertida. El primer capítulo trata, primero, de la apuesta cósmica y sólo después, en la segunda sección, de la elección existencial. Esta secuencia ha sido invertida en el capítulo final; aquí, la primera sección (“En la estación de ferrocarril”) termina con un comentario acerca de la elección existencial, mientras que la última sección (sobre el mundo y la vida) concluye con la apuesta cósmica. Pero no por completo; pues la última oración vuelve a referirse a la prisión de la historia. De manera premeditada, el libro se dejó sin terminar. Era la única manera de concluirlo.

Espero que ahora se haya saldado mi deuda, que ya tiene diez años.

Agnes Heller

Reconocimientos

Agradezco a mis alumnos y colegas del Departamento de Filosofía de la New School for Social Research con quienes intercambié muchas de las ideas incluidas en este libro. También agradezco a mis amigos y antiguos alumnos de Melbourne por sus reflexiones y observaciones.

Agradezco a Wayne Klein por la corrección y preparación del manuscrito.

Agradezco a Aaron Garret por su trabajo con las notas y por preparar la bibliografía y el índice.

Agradezco a mi viejo amigo, Mihály Vajda, por su lectura cuidadosa del manuscrito y por sus muchas observaciones críticas y provechosas

Como siempre, estoy muy agradecida a mi mejor amigo y esposo, Ferenc Fehér, quien me ha apoyado en todos los niveles en mi trabajo sobre este libro con su buen consejo, su crítica, su aliento y su tarea activa.

NUEVA YORK

1

Contingencia

1. Casualidad, telos, contingencia

Empleo la palabra 'contingencia' como un término existencial; se refiere a la condición humana que hombres y mujeres experimentan y describen como "ser contingente".

En lo que sigue el término 'contingente' no significará "accidental", si bien tiene algo que ver con "accidental".

Desde el pensamiento cotidiano hasta la metafísica tradicional, pasando por las ciencias, se hace una distinción correcta entre la "esencia" de una substancia, un acontecimiento o un desarrollo, y sus características o atributos, algunos necesarios, otros accidentales. Desde este punto de vista, el color de una mesa o el nombre de un rey son accidentales, porque la esencia ("ser una mesa", "ser un rey") seguiría siendo la misma aunque la mesa fuese blanca en vez de marrón, aunque el rey se llamase Eduardo en vez de Carlos. Si se describe la condición humana misma como contingente, no se puede entender la contingencia como una característica que podría ser añadida o no a la condición humana sin cambiar su naturaleza "esencial". Tampoco podemos decir que la condición humana siga siendo esencialmente la misma, sean cuales fueren las características contingentes (accidentales) que puedan tener lugar. Como una experiencia y descripción existencial, la contingencia no tiene nada que ver con este tipo de "accidentalidad".

También se llama accidentes a las cosas que suceden "por casualidad". Los accidentes propios son relaciones inesenciales a la vez que internas (la mesa tiene que tener un color, el rey tiene que tener un nombre), mientras que las cosas que suceden "por

casualidad” son el resultado de relaciones externas y pueden ser, tanto inesenciales como esenciales. El pensamiento cotidiano, la filosofía o las ciencias están familiarizados por igual con estos fenómenos, pero los describen en términos diferentes. Son descritos como pura coincidencia, como el hecho de arrojar los dados con dos cubiletes separados e inconexos o como sistemas autorreproductores que se cruzan por casualidad, de modo que uno de ellos produce en el otro cambios decisivos o una serie de cambios. Del mismo modo que en el primer caso, también en el segundo es posible describir los acontecimientos naturales como “accidentes”. Hay accidentes genéticos, accidentes cósmicos, etc. Desde tiempos inmemoriales la casualidad fascinó al hombre en cuanto se suponía que los acontecimientos casuales habían afectado los asuntos de personas individuales o de grupos de personas individuales. *Moir*a o *tyche*, *sors bona* y *sors mala*, bendición y maldición, buena suerte y mala suerte son algunos de los tantos nombres de la Casualidad como Poder Supremo que se hace muy visible sobre las cabezas de los mortales. Propósitos contrarios, proyectos que se desbaratan, fines invertidos, desproporción que emerge entre la intención y el resultado, actores que van a tumbos en la oscuridad: éstas son las versiones más antiguas de nuestros relatos. La casualidad tiene algo que ver con la contingencia, si bien la contingencia es también lo opuesto de la casualidad. Uno es derrotado por la mala suerte, uno está sometido por casualidad al poder de la casualidad. Pero no es posible ser contingente por casualidad, ni uno está sometido al poder de la contingencia. La casualidad se presenta como un poder externo, extraño, a veces violento, a menudo vengativo y siempre caprichoso. Pero la contingencia es intrínseca a la persona; es más, una persona no puede ser contingente sino de un modo intrínseco. En su mayor parte, los poderes premodernos (las divinidades) de la casualidad son también los poderes (las divinidades) del destino. Pues, ¿qué otra cosa es la casualidad para la persona que está sometida a ella sino su destino? Si las intenciones propias son contrariadas por la ciega casualidad, la casualidad podría haber estado preordenada como destino; y no es posible escapar del propio destino. Es posible que la presciencia de los planes del destino nos dé poder sobre el futuro propio, pues la presciencia del futuro cambia el futuro mismo; y sin embargo, ¡ay!, el futuro, en su condición de destino, no puede ser alterado. Esta es la paradoja de la casualidad *qua* destino; pero no es la paradoja de la contingencia. La contingencia no es pasajera, pues

el saber acerca de nuestra propia contingencia no incrementa nuestro conocimiento del pasado, del presente o del futuro. No lograré prever mejor mi destino si soy consciente de mi contingencia, dado que la conciencia de la contingencia implica que no hay nada que prever e incluso, si lo hubiera, nada conseguiríamos mediante la presciencia.

La contingencia como experiencia y como descripción existencial no tiene valor cognitivo en absoluto. Mediante la experiencia o descripción de que la condición humana es contingente no llego a saber más acerca de esta condición en general, o aquello que concierne o incumbe a esa condición en particular, o, por lo mismo, menos que si la conociera de otra manera. Esto también es verdadero respecto de las filosofías de la contingencia. El existencialismo original exaltó la conciencia de la contingencia al regocijarse de descubrir la experiencia y el límite; cubrió la conciencia de la contingencia con la toga de una dignidad más alta que la que le pudo haber asignado cualquier filosofía tradicional. Kierkegaard observó¹ que la *Lógica* de Hegel podría haberse convertido en el mayor logro de la filosofía, si Hegel hubiera explicado en el prefacio que se trataba de un experimento de pensamiento. Para un “filósofo existente”, tal como Kierkegaard llamó a la clase de filósofos que son los mensajeros de la paradoja de la contingencia, el filósofo del conocimiento absoluto se muestra ridículo si se lo toma en serio. Al presentar una filosofía del conocimiento absoluto, el filósofo va más allá de sus recursos mentales y humanos, más allá de su contingencia y esto es un gesto cómico similar al de George Dandin. Pero una filosofía del conocimiento absoluto presentada en el espíritu de la ironía socrática podría representar la paradoja de la contingencia: saber que no se conoce nada y, sin embargo, apostar a este conocimiento con una fe absoluta. Un pensador que sostenga esta paradoja, sin caer ni en la omnisciencia hegeliana ni en una versión frívola del escepticismo, será auténtico. En los casos restantes, será inauténtico.

Hasta cierto punto estaría de acuerdo con Kierkegaard: en última instancia, ningún pensamiento especulativo puede eliminar la contingencia de una manera auténtica. La cuestión es si la “autenticidad” es un componente del pensamiento especulativo tan decisivo como lo es en lo que se refiere a la personalidad. Heidegger es, sin duda, una persona inauténtica; incluso los más allegados a su filosofía, desde Derrida hasta Rorty, descubren una veta muy cómica en ella.² El elemento excesi-

vamente cómico se debe aquí, más que en el caso de Hegel, a las pretensiones del tipo George Dandin del autor: una persona, no menos contingente que cualquier otra, celebra aquí una *missa solemnis* de proporciones cósmicas alrededor de sus propias criaturas mentales. Pero no pienso que la grandeza filosófica o la importancia especulativa de los autores dependa de manera necesaria de su autenticidad personal. Sin duda, los filósofos irónicos (irónicos respecto de sí mismos) no son percibidos como cómicos, mientras que el despliegue sin ironía del pathos filosófico más serio en un pensador actual le prestará a la actitud del filósofo un toque de comicidad para cualquiera excepto para el ciego discípulo. Pero de esto no se sigue que los pensadores que pertenecen al primer tipo de actitud sean mejores filósofos también en el sentido meramente especulativo. Sobre todo, la línea divisoria entre la manera auténtica y la inauténtica de salir adelante con la contingencia es un poco diferente si se trata de salir adelante con la *contingencia cósmica* o con la *contingencia histórica*.

Hay dos tipos de contingencia o conciencia de la contingencia, y la relación que tiene lugar entre los dos es dialéctica (en la interpretación kierkegaardiana del término, más que en la hegeliana). Algunas metáforas características nos servirán como guías, al menos al principio, para distinguir uno del otro. “El Cero y el Infinito” representan la contingencia cósmica, “estar-arrojado-a” la contingencia histórica.

La contingencia es lo opuesto de la teleología; los hombres y las mujeres se tornan en seres contingentes en el momento en que se los ha privado de su telos. Uno puede ser privado de algo que ya poseía. Se debe tener conciencia de haber poseído algo para descubrir que se ha perdido el patrimonio. Una persona sufre por la enfermedad de la contingencia cósmica o, de manera alternativa, se siente orgullosa de ella si descubre que su vida no está en función de ningún propósito más alto que el de ser vivida. Pero, sin considerar si se sufre por la contingencia o se siente orgulloso de ella, no es posible experimentarla sin tener en mente que una vez, no hace mucho tiempo atrás, se creía que todas y cada una de las personas estaban al servicio de un determinado propósito en este mundo y que este consuelo ha sido perdido de manera irremediable. (No implica diferencia alguna la cuestión de si las personas individuales o el todo de las generaciones regresarán una vez más a la teleología universal o no.)

La conciencia de la contingencia puede tener lugar como una conmoción, como el punto culminante de un conflicto que será pronto superado. Después de haber comido del árbol del conocimiento, Adán y Eva descubrieron su desnudez. Fue el momento de la *aletheia*, del desocultamiento, el momento de la verdad. En sentido literal, la desnudez representa la vergüenza (el sexo es visible y debe ser cubierto), en sentido metafórico, la contingencia. Aquello que llega a ser visible es la insignificancia del hombre y la mujer, su vulnerabilidad, la desnudez que no puede ser cubierta por la mano. El telos absoluto que ha gobernado la vida sin límite del primer hombre y la primera mujer se ha perdido para siempre. De ahí en más, hombres y mujeres deben elegir por sí mismos y deben responder, esto es, deben asumir la responsabilidad. La contingencia es la pérdida de la inocencia. Al devenir similar a Dios (al conseguir la capacidad de distinguir entre el bien y el mal, esto es, al conseguir la razón), el hombre se convierte también en la diferencia absoluta; la otredad absoluta ante la cara de Dios, el mortal que sabe que es mortal; el Cero frente a lo Infinito. Pero la conciencia de la contingencia se evapora en el instante de la conmoción. La voz de Dios resuena alta; si bien maldiciendo y castigándolos, sigue siendo el Dios de las criaturas humanas. Se asegura de que sus vidas no queden sin propósito.

También es posible que la conciencia de la contingencia permanezca en los márgenes de una cultura mediante la preservación obstinada de un lugar propio para los descarriados y marginales tanto como para aquellos que plantean demasiadas preguntas. El cosmos epicúreo estaba formado por una necesidad y una casualidad absolutas (que, en último término, son dos caras de la misma moneda) y más de un gnóstico descubrió en el temor y el temblor que los hombres eran arrojados por un demiurgo maligno a un universo por completo indiferente.³

En los albores de la modernidad, la conciencia de la contingencia se presentó con una conmoción a la cual no pudo dársele más un tratamiento cosmético, relegado a los márgenes. De ser un fenómeno marginal, luego la conciencia de la contingencia se desplazó rápidamente hacia el centro.⁴

El cartesianismo y el surgimiento de la cosmología moderna dieron un inmenso impulso a la conciencia de la contingencia cósmica. En realidad, el mecanicismo y las explicaciones matemáticas del mundo empujaron el fenómeno marginal hacia el centro.⁵ No obstante, fue posible percibir la inmensidad de la

conmoción como una reacción excesiva. Después de todo, el significado de nuestra vida no es sacudido por la teoría cartesiana del movimiento ni por la descripción copernicana de la revolución de los cuerpos celestes. El epicureísmo, si bien igualmente marginal, apenas produjo una “conmoción” en un mundo precristiano. La conmoción llegó y fue inmensa, porque las ciencias naturales modernas fueron inventadas por cristianos en un mundo donde la explicación teleológica del universo y de la vida de todas y cada una de las personas se había dado por sentada desde tiempos inmemoriales. Durante mucho tiempo había sido una herejía pulsar siquiera la cuerda de una contingencia posible. El momento de la verdad, de la *aletheia*, del desconuelo apareció —en la interpretación cristiana dominante del Génesis— como el pecado hereditario. En la imaginación medieval, los hombres y las mujeres eran cualquier cosa menos contingentes; por el contrario, la Providencia los guiaba al igual que a todo el universo. Hasta donde nosotros sabemos, nunca antes había habido una visión del mundo dominante tan enteramente impregnada por la idea de la providencia, nunca antes fue la teleología concebida y aceptada de un modo tan universal como en la cristiandad medieval. En este cosmos ninguna hoja podría haber caído de un árbol sin que así lo hubiera querido Dios.

La tradición popular griega o romana no era teleológica. Si el propio destino estaba preordenado, esto era así sin sentido ni razón. Por eso, las decisiones humanas se tomaban de acuerdo con la lectura e interpretación propias e imaginativas de los signos. Acontecimientos sólo casuales (por ejemplo, pájaros volando sobre nosotros) eran tales signos. Esta percepción sombría del cosmos, donde era posible decir de manera convincente que lo mejor que podía pasarle a un hombre era no haber nacido,⁶ fue desafiada por la filosofía, en particular por Aristóteles, el primero en elaborar una visión por completo teleológica del cosmos. En una de sus etapas,⁷ Aristóteles toma nota de la dificultad de diseñar un universo puramente teleológico sin dar lugar a la inmortalidad del cuerpo. Criticando a una rama de los pitagóricos, observa:

Tal teoría [la inmortalidad del alma: A.H.] ... adolece del absurdo siguiente: que unen e introducen el alma en un cuerpo, sin preocuparse de definir ni el por qué ni la manera de ser del cuerpo. ... Ellos ... se ocupan exclusivamente de definir qué tipo de realidad es el alma, pero no definen nada acerca del cuerpo que la recibe, como si fuera posible ... que cualquier tipo de alma se albergara en cualquier tipo de cuerpo: parece, efectivamente, que cada cosa posee una forma y una estructura peculiares.

No es sorprendente que las “buenas nuevas” acerca de la resurrección del cuerpo fueran adoptadas rápidamente por la “conciencia infeliz”. No sólo se restauró la teleología, se la hizo total y perfecta.⁸

Quizás esta teleología fuertemente universalista tuvo que ser elaborada con detalle y también de una manera filosófica a fin de suprimir la herejía gnóstica. Explicar el Mal y a la vez empujar la conciencia de la contingencia hacia un segundo plano exigió una versión muy compleja y sofisticada de un esquema teleológico fuerte donde todo aquello que carece de sentido, de razón y propósito, llega a ser algo intrínsecamente teleológico y dotado de sentido. Agustín descubrió y elaboró una nueva metáfora, la Voluntad, en función de este propósito.⁹

La contingencia ocupa el lugar central de la imaginación una vez que la conciencia de la contingencia se ha trasladado al centro. Como lo primero sucede en los comienzos de la modernidad, la contingencia misma es por completo histórica. Hubo y aún hay personas sin conciencia de la contingencia, aunque también sin narrativas teleológicas fuertes. Se las podría haber sacado de la nada a fin de ponerlas al descubierto y a la intemperie. Sin embargo, la contingencia cósmica no es histórica, aunque tampoco es ahistórica ni antihistórica. No es ahistórica, pues nada que hace su aparición en la historia es ahistórico. No es antihistórica, porque ni confirma ni niega la historicidad de todo lo humano. Pero la contingencia cósmica no es aún histórica porque a partir de su descubrimiento no es posible ver ninguna conexión directa con el descubrimiento de la historicidad del hombre. Antes bien, la conmoción proviene de la conciencia de la pérdida de la cosmoteleología. Y por eso, los intentos de vérselas con esta conmoción y de superarla, no dependen de constelaciones históricas en gran medida. Después de que la contingencia cósmica se hubo trasladado al lugar central, se forjaron nuevas ideas filosóficas y teológicas a fin de superarla una vez más. Blumenberg describe este reordenamiento como el segundo tiempo del juego en el que el gnosticismo es empujado hacia el inconsciente histórico. En la teología, el protestantismo proporciona el principal ejemplo, en particular el Calvinismo. En la filosofía, es Hegel quien también fue un hijo del luteranismo.

Es posible describir la totalidad del sistema hegeliano como un intento gigantesco de superar la contingencia cósmica y de aceptar, a la vez, la contingencia histórica, la experiencia humana moderna *par excellence*. Dicho brevemente, Hegel elaboró un

sistema de teleología universal en el que se suspende de manera histórica la teleología de los individuos singulares. El individuo singular sigue siendo contingente en la totalidad del desarrollo telológico, a menos que opte por sumergirse en la corriente principal del telos universal. Si no logra hacerlo, vive por “accidente” en la condición de una mera manifestación casual de la necesidad universal. Esta síntesis se torna plausible desde un punto de vista filosófico a través de la reelaboración que hace Hegel del concepto de necesidad. La necesidad ya no equivale a la relación causa-efecto o, mejor dicho, se conciben las relaciones causa-efecto como las manifestaciones más bajas y vacías (por ser meramente formales) de la necesidad. Antes de terminar su sistema, Hegel ya había hecho un intento de superar la contingencia cósmica de una manera filosófica en el famoso capítulo sobre la alienación en la *Fenomenología del espíritu*.¹⁰ Allí presenta como un hecho histórico la experiencia misma de la contingencia al establecer una conexión íntima entre la contingencia histórica y la cósmica. La conciencia de la contingencia es descrita como la alienación que aparece en una coyuntura particular del desarrollo de la historia mundial. La experiencia de la contingencia pertenece aquí al telos histórico y es superada en el presente por el telos histórico mismo.

Hegel no fue el único gran pensador que intentó restaurar la teleología cósmica. De una manera mucho más vacilante y escéptica, Kant hizo un esfuerzo muy similar en la tercera crítica y en sus últimos escritos políticos en una forma tal que se acercó a las soluciones del joven Hegel. A través de estas variaciones sobre viejos temas teleológicos se llegó a percibir ampliamente las consecuencias de la conmoción original. Pero, a pesar de unas pocas excepciones principales, siendo Kierkegaard una de ellas, estos temblores se registraron de manera progresiva con una gradación más baja en la escala de Richter existencial. La experiencia de la conmoción original se transformó en una acomodación, si bien parcial, a la contingencia cósmica.¹¹ Por ejemplo, el positivismo del siglo XIX se daba por satisfecho con la aceptación de la contingencia cósmica. En el marco de otra predicción falsa, incluso se sostenía ampliamente en los círculos positivistas que el terror de la contingencia cósmica había sido superado por la ciencia y que las visiones teleológicas jamás regresarían, mientras que desde entonces se han ido insinuando en las fisuras de las viejas posiciones algunas de las formas de la teleología. Ahora Toulmin discute incluso un “regreso a la

cosmología".¹² Una vez más es posible que concepciones marginales en otra época: gnósticas, cabalísticas, orientalizantes, etc., entren en la corriente principal. En un mundo posmoderno, tanto la obstinada voluntad de vivir con la conciencia de la contingencia cósmica como los intentos de superarla pueden coexistir de un modo pacífico. Las manifestaciones de la contingencia cósmica hacen sonar en algunas almas un acorde afín, mientras que una gran variedad de composiciones teleológicas ("citas"), que aspiran a suprimir la contingencia cósmica, ejercerán su influencia sobre otras.

Ahora bien, la conciencia de la contingencia cósmica es histórica y nuestra conciencia histórica presente es pluralista. La conciencia histórica pluralista tolera tanto la aceptación como la negación de la contingencia cósmica, siempre y cuando ellas tomen formas modernas. Supuesto que esa contingencia cósmica o su ausencia sea una "cosa en sí misma" o, mejor dicho, *la* cosa en sí misma (para suscribir la fórmula fundamental de Kant), mientras que nuestra conciencia siga siendo posmoderna, esto es, mientras que ninguna concepción del mundo ocupe una posición de dominación exclusiva, no es posible excluir de las formas de la imaginación ni la aceptación ni el rechazo de la contingencia cósmica.

Por ejemplo, los autores existencialistas pueden aceptar la contingencia cósmica tanto como rechazarla. El existencialismo religioso, que proviene de Pascal y Kierkegaard, no interpretaría el "estado de yecto" como la descripción de la contingencia cósmica o como la refutación de la posibilidad de la providencia, mientras que Sartre o de Beauvoir, sí. El Ser¹³ de Heidegger se presenta a veces como un cubilete: la alegoría de la contingencia cósmica. Además, también es posible entender la preferencia de Heidegger por la filosofía preplatónica como la manifestación de este compromiso con una comprensión teleológica precósmica de la conexión entre destino y accidente. En el estadio de su desarrollo después del "giro", Heidegger aún sigue refiriéndose a la verdad que viene a las personas que están en el claro del Ser o en la jugada del Ser y sus allegados y la estructura de esta metáfora guarda gran semejanza con la idea hegeliana del reconocimiento de la necesidad. Incluso sería posible el retorno de Hegel, dado el atractivo que tiene en nuestra época la combinación del "estar yecto" como expresión de la contingencia social, por un lado, con la teleología cósmica o con alguno de sus sustitutos, por el otro. La popularidad del último Heidegger proporciona un ejemplo.

De este modo, es posible descartar en la posmodernidad la conciencia de la contingencia cósmica, aunque no la conciencia

de la contingencia histórico-social. La contingencia histórico-social no es una “cosa en sí misma”. En este último sentido, la exactitud de la afirmación “nosotros somos seres contingentes” depende sólo de nuestra interpretación o percepción, como cualquier enunciado de hecho en general. No es posible anular la contingencia histórico-social en el ámbito de la especulación a través del pensamiento, la imaginación, la percepción, la interpretación o a través de cualquier acto de pensamiento o de habla. No es posible escapar de ella mediante la hábil reunión de pastiches a partir de antiguas imágenes y concepciones del mundo teleológicas. Sólo hay medios prácticos para deshacerse de la contingencia histórico-social: mediante el regreso a alguna de las formaciones sociales premodernas o mediante el invento de nuevas formaciones que trasciendan el estado presente del mundo. Y precisamente estos intentos han sido puestos en gran medida bajo sospecha por los hombres y mujeres posmodernos. Mientras se comparte este mundo y no otro, no es posible seguir siendo una persona auténtica, a menos que se enfrente la propia contingencia histórica y se aprenda a vivir con ella, a salir adelante con ella y a resistir la fuerte tentación de escapar de ella.

2. El Cero y el Infinito

Pascal escribió:

Cuando considero la pequeña duración de mi vida, absorbida en la eternidad precedente y siguiente, el pequeño espacio que yo lleno ... me espanto y me asombro de verme aquí más bien que allí, porque no hay razón alguna porque aquí más bien que allí, porque ahora mejor que entonces. ¿Quién me ha puesto allí? ¿Por orden y voluntad de quién este lugar y este tiempo han sido destinados para mí?¹⁴

Un universo sin telos es un universo carente de razón. En un universo carente de razón, ni la existencia ni la inexistencia de una cosa tiene una razón. Las fuerzas de la causalidad son ciegas y carentes de espíritu. Toda cosa determinada por causas eficientes externas es una cosa contingente. Una causa externa singular en la cadena de la causación hace que el resultado de esa cadena causal sea dependiente de una mera coincidencia de fuerzas. No tiene sentido hablar de sentido respecto del universo. El aforismo de Hegel: si miramos al mundo de manera racional el mundo nos devolverá una mirada también racional,¹⁵ es tautológico, dado

que en la mente de Hegel se mira racionalmente al mundo *si* se presupone que el mundo es Espíritu al igual que nosotros mismos. Pero, si el mundo es la cadena infinita de acontecimientos casuales, cuanto más racionalmente lo miremos, tanto menos racional será la mirada que nos devolverá.

Un universo sin telos es un universo sin sentido; con todo, un universo sin telos no puede ser un universo infinito. El fin, la meta, dondequiera sea que uno la sitúe, tiene por resultado el hecho de que todas las relaciones dentro del universo son finitas. Es preciso eliminar la infinitud a fin de evitar la repetición del problema que, según se supuso, se había resuelto. Es posible afirmar, sobre la base de la autoridad de la física como ciencia, que es ilegítimo plantear la pregunta "¿Qué había antes del big bang?", tan profundamente no científica dentro del marco de la teoría universal de la relatividad (donde no hay tiempo no hay "antes"). Pero, por lo general, los filósofos no aceptan tales prohibiciones. O, de manera alternativa, no es posible eliminar la infinitud a la vez que seguir conservándola de un modo subrepticio mediante la construcción de un sistema circular, tal como hizo Hegel, donde el desarrollo infinito no es sino la autodeterminación sin fin del Espíritu mismo que continúa su marcha en movimientos circulares.¹⁶ Si hay un círculo eterno de autodeterminación, el fin sigue siendo una cosa en sí misma, pues no podemos tener conocimiento de él. Al mismo tiempo, mediante la suposición misma de que hemos llegado al fin del sistema, la infinitud "cesa" y no es posible cancelar esta contradicción. *Ahora* el espíritu alienado regresa a sí mismo. Si el movimiento comienza de nuevo, la circularidad es eternidad; también es infinitud. Pero entonces, no podemos realmente saber si nosotros (nuestra época o nuestra cultura occidental) somos por completo contingentes desde el punto de vista del fin. No obstante, si la autodeterminación del Espíritu ha culminado en su autorreconocimiento, pero no hay una segunda vuelta, la teleología universal permanece, pero la infinitud se ha perdido.

Es posible pensar la eternidad como infinitud en términos de *causa sui*. Si se concibe el Universo (el Todo) como *causa sui*, sin duda se ha eliminado la "mala infinitud" junto con preguntas tales como "¿Qué hubo antes?" o "¿Qué hay fuera de él?" Spinoza inventó tal sistema. Hizo también una limpieza radical al sacarse de encima la "mala infinitud" y despreciar la teleología, simultánea y absolutamente.¹⁷ Mediante la inyección de la temporalidad en el sistema, Hegel agregó el *telos sui* a la *causa*

sui y transformó la substancia en sujeto. Este formidable desarrollo resultó ser también un riesgo enorme.

Al referirse a Aristóteles, Hegel distinguió entre teleología interna y externa.¹⁸ La teleología externa no es sino una forma desactualizada de la relación causa-efecto y debe ser descartada como tal. La causa final no es externa a la cosa, sino que es immanente a la misma como su propia posibilidad. La teleología es el autodesarrollo desde la posibilidad hasta la realidad. Pero si la verdad es el todo y el todo es captado (conocido) en la ciencia absoluta, entonces no hay otra teleología sino la interna, pues al “comienzo” de su autodeterminación, que es, sin embargo, siempre una autodeterminación relativa, toda posibilidad es immanente al Espíritu. Pero si la teleología es por completo interna, ¿cómo puede ser que no se realicen todas las posibilidades?

Supongamos que todas llegaran a ser reales. En este caso, la teleología no diferiría de una concepción por completo determinista, donde todo aquello que existe antes es la causa de todas las cosas y acontecimientos posteriores, de la totalidad de la cadena de relaciones causa-efecto *ad infinitum* (por ejemplo, Dios como el relojero o el primer motor, la materia prima, etc.). En contraste con ello, supongamos tal como hizo Hegel que no llegan a ser reales todas las posibilidades, sino sólo algunas. ¿Cómo y por qué es esto así? No es posible responder la pregunta de una manera hegeliana, pues está formulada de un modo equivocado. En Hegel, es la realidad la que explica la posibilidad y no al revés. Si ya se ha realizado una cosa, tenemos la prueba decisiva de que exactamente éste era el fin immanente a la cosa como su propia necesidad, mientras que todas las otras posibilidades sólo eran contingentes. Esto es un relato, pero no una explicación; tomada como explicación, es tautológica. El relato sigue la lógica de un relato. El resultado final arroja luz sobre el todo, el resultado real se exhibe como el resultado necesario entre unas cuantas posibilidades. La metáfora del Búho de Minerva pone de manifiesto el hecho de que Hegel consideraba que el enfoque explicativo no era fructífero en la ontología (metafísica), sino un callejón sin salida. Por eso optó por abandonar un ejercicio que era poco prometedor. Está discutiendo lo absoluto, pero el relato que narra tiene que ver con la presentación del espíritu limitado (no el ilimitado) de la cultura occidental o del individuo moderno contingente como el autodesarrollo del macrocosmos y microcosmos (occidentales). Si se narra el relato del espíritu como el relato del espíritu limitado, de la autoconciencia finita, de

inmediato todo está en su lugar apropiado. Cuando Lukács una vez observó: “De la contingencia a la necesidad: éste es el camino de todos los individuos problemáticos”,¹⁹ sólo hizo un sumario sucinto de la interpretación no tautológica de la teleología interna hegeliana.

No se dijo todo esto a fin de reafirmar la opinión ampliamente sostenida de que el sistema de Hegel es un tipo de *Bildungsroman*, sino para arrojar algunas dudas sobre la empresa hegeliana: la introducción del movimiento circular en la teleología, a la que, en mi opinión, no le va ni mejor ni peor que a cualquier otra terapia filosófica que intenta liberar a la conciencia moderna del *horror vacui* dejado atrás una vez que se ha derrumbado la confianza en la providencia. Ninguna reconciliación en el presente con la realidad, esto es, con la utopía, puede eliminar este horror. Por el contrario, cuanto más se focalicen nuestros pensamientos en ese vacío, tanto menos es posible eliminarlo.

Pascal escribe:

Que el hombre viviendo así considere lo que él es en comparación con lo que existe; que se mire como perdido en esta esquina extraviada de la naturaleza, y que desde este pequeño calabozo donde se halla alojado, quiero decir el universo, aprenda a estimar la tierra, los reinos, las ciudades y a sí mismo en su justo valor. ¿Qué es el hombre en el infinito?²⁰

Y luego (más adelante):

La unidad añadida al infinito no le aumenta nada, lo mismo que añadir un pie a una medida infinita. Lo finito se anula en presencia del infinito. ... si hay un Dios es infinitamente incomprensible, puesto que, no teniendo ni partes ni límites, no tiene ninguna relación con nosotros. ... Examinemos este punto: “Dios existe, o no existe” ... La razón no puede ahí determinar nada: hay un caos infinito que nos separa. Se juega una partida, al extremo de esta distancia infinita, donde resultará cara o cruz. ¿Quién ganará? Con razón no podéis hacer ni lo uno ni lo otro; con razón no podéis defender ninguno de los dos.²¹

Como es bien sabido, Pascal sustituye la racionalidad del conocimiento por la racionalidad de la apuesta. No es posible probar de un modo racional la existencia o inexistencia de Dios, pero es posible de modo racional probar que se debe apostar todo a favor de la existencia de Dios. “Vuestra razón no se perjudica más eligiendo lo uno que lo otro, puesto que es preciso elegir necesariamente. ... Pero ¿y vuestra beatitud? Pesemos la ganancia y la pérdida, apostando a cruz a que Dios existe. Tengamos en

cuenta estos dos casos: si ganáis, ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada.²²

Pascal afirma que el hombre está suspendido entre el Cero y el Infinito, esto es, entre la infinitud interna y la externa. También observa que el hombre individual es la Nada, el Cero, pues una unidad añadida al Infinito es Nada. La última descripción está más cerca de la experiencia de vida de los hombres y mujeres modernos. Por término medio, los hombres y mujeres modernos no entienden las sutilezas de la física o la matemática. Pero en la medida en que entienden que ellos como personas individuales no importan, que su vida no tiene ni propósito ni importancia, que fueron arrojados por accidente a la Necrópolis infinita,²³ a la combinación infinita de materia muerta e indiferente o su equivalente, eso los llena de horror.

La apuesta restablece la teleología, pero de una manera por completo diferente de la narrativa teleológica. La narrativa teleológica nos cuenta que el desarrollo del Mundo (la Historia) tiene un propósito y que este propósito puede ser conocido; pero no nos conforta a través del ofrecimiento de un propósito para la vida de cada individuo singular en sí mismo. Por el contrario, la inevitabilidad de jugarse a sí mismo proviene de la necesidad de encontrar un sentido y un propósito (felicidad) para nuestra propia vida y existencia individuales y singulares, tanto como de la comprensión de la finitud de nuestro conocimiento. Estas son las dos maneras de vérselas con el terror de la contingencia cósmica a nivel especulativo. Esto explica por qué la teleología narrativa y la teleología en términos de la apuesta representan puntales filosóficos por completo modernos. Con toda probabilidad, son las únicas concepciones filosóficas que estaban totalmente ausentes entre los premodernos. Por supuesto, tan pronto como se ha abandonado el fundamento especulativo y se debaten las implicaciones ético-prácticas de la narrativa teleológica o del razonamiento a favor de la apuesta, las soluciones modernas siguen algunas posiciones premodernas (a veces sin ser siquiera marginales). La novela especulativa se vincula con la tradición mediante el ámbito práctico.

Es posible que la apuesta y la narrativa teleológica se excluyan mutuamente y sean extremas, pero también es posible combinarlas, como en el caso paradigmático de Kant²⁴ y en tantos otros desde entonces. Se puede representar el tema con múltiples variaciones, desde las grandes narrativas hasta el *petit récit*; es posible representarlo según diferentes temperamentos, desde el pathos existencial hasta la ironía, pasando por el escepticismo.

Pero desconozco si hay hasta ahora otras sugerencias filosóficas que pudieran competir con aquéllas para desafiar la contingencia cósmica.

También es posible aceptar la contingencia cósmica como nuestra condición humana. Una vez que ha sido aceptada, se ha descartado la posibilidad de reintroducir alguna clase de teleología en la vida personal propia o en la aritmética del universo. No hay telos alguno, jamás lo hubo; no hay orden alguno, jamás lo habrá. No hay ninguna otra Razón más que nuestra mente falible. Sin duda, somos un Cero en la Necrópolis llamada Universo. Es fraudulento aceptar la contingencia de todas las cosas naturales y a la vez insistir en que, no obstante, la Historia tiene sentido. Aceptar la contingencia, por un lado, y sin embargo mantenerse fiel al sentido objetivo de la vida humana, por el otro, es la manera inauténtica de hacerle frente a la contingencia. Pues Kierkegaard tiene razón: aquí rige un “o lo uno o lo otro”.

La diferencia entre el ateo y el incrédulo es que el primero no evita la apuesta: apuesta a la contingencia. Para parafrasear a Pascal: el ateo está “jugando a cruz” que Dios no existe. El incrédulo, sin embargo, no apuesta en absoluto, ni a favor, ni en contra de Dios o Telos alguno. Entre el creyente y el ateo se da una suerte de fraternidad profunda que tanto Kierkegaard como Dostoievski han reconocido. Ambos sabían que todo depende de la apuesta. Los incrédulos, los escépticos, los agnósticos no son considerados como miembros de esta fraternidad.

En opinión de Pascal, no hay ninguna buena razón para apostarle a la contingencia. Sin embargo, existen tales razones para las personas modernas que no se preocupan por la felicidad eterna, sino sólo por la libertad. Para ellos la Providencia se presenta como el principal enemigo de la libertad, como el Capricho Absoluto que transforma a los hombres en marionetas impulsadas por cuerdas, como “la mano de hierro de la necesidad [que] agita el cubilete de la casualidad”.²⁵ Es posible obtener edificación, placer incluso, a partir de la idea de que la vida propia no tiene ningún sentido objetivo o propósito, que somos en realidad un Cero en la Infinitud, si se tienen buenas razones para creer que no hay telos más alto que el telos de la mente humana. Un Telos, un Espíritu, un Dios (conocido o desconocido, manifiesto u oculto) obstaculiza la búsqueda de la libertad absoluta por parte del hombre. Nosotros, esto es la especie humana en general, o nosotros, las personas singulares, los grandes individuos, podemos hacer con esta Tierra y en esta Tierra tal como nos guste y la conquistaremos entera y absolutamente. No somos Nada; sin

embargo nosotros, los Titanes modernos, llegaremos a ser Todo. La infinitud no nos asusta; más bien nos invita a conquistar, y el universo, la Necrópolis, consiste en el arsenal inagotable de nuestras armas.

Aún muchos hombres y mujeres “juegan a cruz” el hecho de que Dios no exista a fin de reafirmar su libertad. Pero la motivación más señalada de esta apuesta, la búsqueda de la deificación del hombre, ha perdido su poder de convocación y su atractivo. Desde que los dos regímenes políticos más asesinos de nuestro siglo practicaron su política de genocidio en el nombre de la omnipotencia humana, ya no se atribuye al proyecto de la deificación del hombre el tipo de libertad que por lo general se busca. La libertad que se gana al apostarle a la contingencia es la libertad de todas las ilusiones y no la libertad para alcanzar todo. Cuando Rorty dice: “Libertad es el reconocimiento de la contingencia”²⁶ —e incluye la contingencia cósmica en el concepto de contingencia— sólo se refiere a la libertad de las ilusiones, de las esperanzas, un tipo de libertad estoica que exige coraje.

Pero, ¿qué pasa si uno se niega a tomar parte en la apuesta? ¿Es inevitable apostar? O ¿hay una apuesta de segundo grado, una apuesta entre apostar y no apostar? La apuesta de segundo orden no tiene lugar entre “cara” y “cruz”. Exige que hagamos todas nuestras apuestas a favor de no apostar y en contra de las dos apuestas de primer orden (“jugar a cara” o “jugar a cruz”). Se apuesta a no apostar, no se juega el juego, uno es un aguafiestas. Se arriesga toda la existencia propia en contra de jugar este juego. Uno no está preparado para jugarse la vida, la libertad y la felicidad propias o alguna otra cosa a favor de la existencia o no existencia de Dios, el Espíritu o el Telos. Por el contrario, se juega toda la existencia propia a la aceptación de nuestra ignorancia como la verdad definitiva en lo que respecta a cuestiones de contingencia cósmica o destino.

Para los jugadores de primer orden, la decisión de no participar puede parecer como un mero intento de evitar lo inevitable. Pero, ¿es evitable lo inevitable? Sin duda, es posible vivir sin estar comprometido con la apuesta, esto es, sin reflexión, pero no como una persona moderna que ya ha aceptado el desafío y que ya ha experimentado el terror de la contingencia cósmica. Para la persona pensante, realmente viviente, la apuesta es inevitable. Dicho de otro modo, es posible descartar el gesto de jugar a “cara” o “cruz” y permanecer en el estado de indecisión: no acerca de jugar a “cara” o “cruz”, sino acerca de participar en la apuesta. Es

posible evitar comprometerse con la apuesta por razones de indiferencia, pereza mental o estupidez espiritual.

Sin embargo, la apuesta de segundo orden no tiene nada que ver con el hecho de “evitar” la apuesta, pues, después de todo, se trata de una apuesta. El aguafiestas no es un saboteador del juego, pues acepta la inevitabilidad de apostar en el instante en que juega su vida en contra de la apuesta, sea a “cara” o sea a “cruz”.

Pascal preguntaría en este punto: ¿qué se gana al comprometerse con una apuesta en contra de jugar a “cara” o “cruz”? Se podría ganar la felicidad, la beatitud, si se jugara a “cara” sin más; ¿por qué no se lo hace? Y Nietzsche podría decir: podrías ganar la libertad si jugaras a “cruz”, ¿por qué no juegas a cruz, entonces?

¿Qué se podría ganar si se apostara en contra de la inevitabilidad de jugar a cara o cruz? Quizás, nada. ¿Qué tipo de apuesta es ésta, entonces?

Hay una balada de Schiller que narra la historia de un joven caballero desesperadamente enamorado de una dama orgullosa. El ruega a la dama que acepte su amor. En un primer momento ella lo rechaza con altanería, pero luego de haberlo pensado, arroja su guante en la guarida del león y dice: si regresas con mi guante, te amaré. El caballero ingresa en la guarida del león, arriesga su vida, recoge el guante y sale ileso; la dama dice que está dispuesta a prestar oídos a su declaración de amor. Pero el caballero arroja el guante ante los pies de la dama y abandona el lugar para no volver a verla nunca más.

Al jugar a “cara” se arriesga la propia vida a favor de la verdad de que es Dios quien nos está enviando a la guarida del león, de modo que podamos probar nuestra valentía y nuestro amor por El. Al jugar a “cruz”, se arriesga la propia vida a favor de la verdad de que estamos arrojados en la guarida del león a fin de conseguir algún guante no identificado sin propósito alguno. Cuando apuesto todo en contra, tanto de jugar a “cara” como de jugar a “cruz”, no expreso mi indecisión entre “cara” o “cruz”, sino mi decisión de no apostarle a ninguno. En cualquier caso, un Dios, un Espíritu o un Telos no requiere de nuestra apuesta, ni demanda la devolución del guante que está en la guarida del león.

Pascal, Kierkegaard y otros sostenían que podríamos obtener la felicidad si jugáramos a “cara”; también es posible obtener la felicidad si se apuesta en contra de la apuesta. Ningún verdadero amante nos envía a la guarida del león, sino que, si tenemos gallardía, nos amará por lo que somos y nos hace feliz. Nietzsche,

Marx y otros dijeron que podríamos ganar la libertad si jugáramos a “cruz”. Pero si uno es arrojado a la guarida del león, rescata el guante de honor y permanece ileso, ¿qué le añade a la propia libertad el hecho de saber que todo el ejercicio carecía de sentido?

Lo que sin duda tiene sentido es rescatar el guante de honor que está tirado en la guarida del león. Aquí hay involucrados una idea y un propósito, incluso si se opta por aceptar la ignorancia humana acerca de la existencia o no existencia de un telos cósmico o histórico. Además, se apuesta toda la vida si se cree que tiene sentido, independientemente de “cara” o “cruz”, rescatar el guante de honor que yace en la arena de la guarida del león.

Esta es la libertad, pero no el tipo que se alcanza al reconocer la contingencia. Ni es tampoco el tipo de libertad que desemboca en la deificación del hombre: no estábamos jugando a “cruz”. Si el guante de honor es rescatado y el caballero sale ileso, también esto es la felicidad. No obstante, es finita, no la felicidad eterna: no estábamos jugando a “cara”.

Parece que he estirado en exceso y de un modo inadecuado la metáfora de la apuesta, y que además es de mal gusto. Una vez tirada la moneda, cae de cara o de cruz y no hay otras formas de ganar sino jugando a cara o a cruz. Pero apostar en contra de la apuesta puede ser tan radical como otras apuestas; pues se arriesga todo. Pero, ¿a favor de qué se apuesta todo en la lotería cósmica donde sólo hay “cara” o “cruz”? Se apuesta todo a no arriesgar nada en la lotería cósmica si y sólo si se opta por actuar como si la libertad o la felicidad, el sentido o el significado no dependieran de la lotería, sea cósmica, social o privada. Este es un viejo compromiso; Kant lo llamó “la primacía de la razón práctica”. O, como dijo Pascal: “Todos los cuerpos juntos, todas las mentes juntas y todos los productos juntos no son iguales al más mínimo sentimiento de caridad. Esto es de un orden infinitamente más excelso.”²⁷

3. Estar arrojado a la libertad

La contingencia histórico-social es la condición humana de la modernidad. No hay apuesta a favor o en contra de esta contingencia, ya que no se la ignora. Los hombres y mujeres modernos son conscientes de su contingencia, incluso si no están del todo familiarizados con el concepto, pues la experimentan. El pensamiento moderno resume esta experiencia, la pone de manifiesto, la refuerza, reflexiona acerca de ella.

Siendo Sartre un escritor muy agudo, nos proporcionó varias descripciones fenomenológicas muy vívidas de la experiencia de la contingencia. Aquí hay un ejemplo: "Ser es elegirse a sí mismo; nada le viene, sea desde afuera o sea desde adentro, que pueda recibir o aceptar. Sin ayuda alguna del tipo que sea, está por completo abandonado a la necesidad intolerable de hacerse a sí mismo, hasta el más mínimo detalle. Así la libertad no es un ser; es El Ser del Hombre, o sea, su nada".²⁸ Por muchas razones la discusión filosófica que Sartre realiza acerca de la contingencia no encaja con la fuerza de sus descripciones; una de ellas es que, al menos en *El ser y la nada*, de lejos su mejor libro, no logra distinguir entre la contingencia cósmica y la sociohistórica. Pero si se desea presentar ejemplos de la experiencia moderna de la contingencia, los libros de Sartre cumplen bien este propósito.

También es posible describir este tipo de experiencia de la contingencia en términos de Nada, de ser Cero. Sin embargo, la experiencia de haber sido arrojado a la Nada (o de ser mantenido hacia la Nada, como Heidegger dijo una vez²⁹) se funde con la experiencia del no ser (o de no ser nada) en un sentido por completo diferente. Una cosa es la Nada, no en el sentido de ser determinado por la mera casualidad, sino en el de estar-enteramente-no-determinado, completamente vacío. El horror ante la contingencia surge no sólo, ni siquiera en un sentido primario, de la imagen de ser tan sólo el juguete de fuerzas externas, sino también del sentido de total abandono, de estar abandonado a la propia acción sin el apoyo de fuerzas externas. La angustia ante la soledad es la angustia ante el vacío. Esta angustia domina sobre los hombres y mujeres modernos cuando llegan a descubrir que ellos por sí solos se hacen aquello que llegan a ser; y depende sólo de ellos el que llegen a ser algo en absoluto. La libertad es el nombre de la Maldición. La libertad es también el nombre de las posibilidades infinitas. La infinitud no es nada, pues es la libertad. Maldición y posibilidades son idénticas: "la primera condición de la acción es la libertad".³⁰

La contingencia no es aquello que se ha denominado el accidente del nacimiento; la contingencia es un fenómeno moderno, mientras que el accidente del nacimiento es una experiencia premoderna. Antes bien, la contingencia es la negación dialéctica del accidente del nacimiento. Para parafrasear a Hegel,³¹ el nacimiento sigue siendo accidental mientras no se reconozca la universalidad del género humano. Como todos hemos nacido humanos, haber nacido amo o haber nacido esclavo es un mero accidente. Accidente significa aquí, como en otra parte, determinación externa. No hay

nada inmanente a la persona misma que la haga amo o esclavo. Los dados han sido arrojados en otro lugar. Los hombres y las mujeres han nacido bajo alguna condición, no bajo ninguna: han nacido amos o esclavos. No son contingentes de nacimiento, precisamente porque han nacido bajo alguna condición. El carácter accidental del nacimiento determina las propias posibilidades. Mientras que hombres y mujeres hayan nacido accidentalmente, no son aún conjuntos de infinitas posibilidades. El accidente del nacimiento lo determina a uno como un ser finito. Los seres finitos no son libres en el sentido en el que Sartre describe la libertad (qua contingencia). Es posible haber nacido como un ciudadano libre sin ser libre (*être libre*).³²

La contingencia no anula el accidente del nacimiento, sino que lo conserva; y aun así, la contingencia es lo opuesto de ese accidente. Es fácil señalar que también los modernos reciben un *bagage* en el momento de su nacimiento. Es posible salir mejor o peor parado en la lotería genética por haber nacido con una constitución fuerte o débil, hermosa o fea, mejor o peor equipado con determinadas dotes, que pueden ser desarrolladas en talentos muy bien concedidos. Igualmente, se puede salir mejor o peor parado en la lotería social por haber nacido rico o pobre, en una familia culta o inculta, en una democracia o en una tiranía, en épocas y lugares en los que hay mucha o muy poca demanda de las mejores dotes propias. Pero todos estos accidentes en conjunto no equivalen a la contingencia, tanto menos debido a que la contingencia, como posibilidad infinita, no está ni determinada ni limitada por esos accidentes. La contingencia histórico-social es ontológica; es histórico-ontológica. Esto no es sino la reformulación de la descripción inicial de la contingencia como la condición humana moderna.

Se ha dicho que la contingencia es lo opuesto de la teleología y no de la determinación, ni siquiera de la determinación esencial. Mientras el accidente del nacimiento era el componente principal de la condición humana, la vida humana tenía un telos inicial; precisamente por el accidente del nacimiento se les asignaba a los hombres y mujeres su destino. Por ejemplo, un niño nacido de ciudadanos atenienses tenía que llegar a ser aquello que se esperaba que llegaran a ser los ciudadanos atenienses libres: el perfecto varón ateniense. Se recibía de poderes caprichosos el modelo, el fin, la meta definitiva del máximo logro de la vida propia como un regalo de nacimiento. Los hombres se guiaban de acuerdo con sus posibilidades restringidas, limitadas; pero eran guiados. No eran arrojados a la libertad, ni eran arrojados a la

Nada. Antes bien, eran situados en un modelo, cuyas posibilidades y limitaciones aprendían en su primera infancia. Sabían aquello que podían hacer y aquello que debían alcanzar; se los hacía, no se hacían a sí mismos.³³

Sin embargo, nada está escrito sobre la cuna de la persona moderna.

Las personas premodernas eran como cartas arrojadas al azar en un buzón entre muchos, donde todas las cartas arrojadas en el mismo buzón están dirigidas al mismo destinatario: se supone que llegan al mismo destino. De este modo, sería posible encubrir con facilidad el carácter accidental de haber sido arrojado en un buzón y no en otro. Si todas las cartas arrojadas en el mismo buzón tienen el mismo destinatario (si las cartas tienen la capacidad de pensar), es posible que todas ellas creen que fueron arrojadas en el mismo buzón porque se las dirigió a un mismo destino por algún alto despachante. El despachante místico puede tener diferentes nombres: *moira*, *tyche* o Dios.

También la persona moderna es como cartas que fueron arrojadas al azar en diferentes buzones, aunque sin dirección alguna escrita sobre ellas: no tienen destino alguno. Las cartas mismas, como quien dice, necesitan determinar su propio destino. Llegan a ser sus propios carteros o, mejor dicho, los carteros las llevarán desde una dirección a otra, ninguna de las cuales será la propia dirección. El sobre está en blanco. Este es el significado de estar arrojado a la libertad o a la nada.

Una persona es el héroe o la heroína de su propio relato de vida. El héroe y la heroína tienen un nombre. Un nombre constriñe o no constriñe. El nombre de una persona moderna es contingente, pues no constriñe. Los hombres y mujeres modernos pueden cambiar su nombre sin cambiar ellos mismos, precisamente como pueden cambiar su domicilio, su país y, recientemente, también su sexo. La novela de la propia vida es escrita capítulo por capítulo, en breves entregas. Y no habrá coherencia en ella (del modo en que la hay en la literatura), a menos que el autor y el protagonista, en una y la misma persona, se descubra y limite de este modo sus posibilidades en el proceso de llegar a ser libre. Tornarse libre consiste en la autotransformación del propio ser libre (como nada) en el ser libre como ser uno mismo. Luego se dirá más acerca de esto.

La persona contingente es un resultado histórico. En el proceso de desconstruir la formación social premoderna, los hombres y las mujeres han llegado a ser contingentes. El credo fundamental de la nueva formación social moderna es que todos los hombres y

mujeres han nacido libres y que están dotados por igual de razón y conciencia.³⁴ Una vez nacidos en la formación social moderna, niñas y niños aprenden muy rápido que los sobres están en blanco; esto simplemente se da por supuesto. También aprenden que asumen la responsabilidad de escribir una dirección sobre sus respectivos sobres. Cualquiera que pregunte a un niño: “¿Qué quieres ser (llegar a ser) cuando seas grande?” ya ha reconfirmado la contingencia. Pues esta pregunta jamás podría haber sido formulada a ningún niño antes del surgimiento de la formación social moderna.

Categorías tales como el “otro significativo”, categorías binarias tales como “orientación interna o externa”³⁵, no tendrían sentido en el mundo premoderno, con la excepción de los periodos de cataclismo o de abrupto cambio sociocultural. La dirección en el sobre determinaba quiénes eran los otros significativos: que gobernaban hacia el fin pre-dado la vida del recién nacido de la manera en que debían hacerlo. Cuando Jesús dijo que hay que odiar al padre y la madre propios y seguirlo, tuvo que hacer una fuerte declaración porque llegó a ser el único otro significativo para sus discípulos a través de la completa reescritura de sus direcciones. Llegar a ser un otro significativo a partir de cero era una empresa peligrosa, incluso si el otro significativo inusual no emprendía la tarea de reescribir por completo las direcciones de sus discípulos, tal como lo vemos en el caso de Sócrates. Al mismo tiempo, Sócrates es el modelo antiguo más típico e inusual de la orientación interna o de la subjetividad finita, para emplear la expresión de Hegel.

La orientación “externa” y la “interna” no se diferencian cuando el sobre está correctamente dirigido. Los así llamados otros, aquellos que orientan a una persona, *representan* su propia dirección. Nunca es accidental el otro característico (el otro significativo en el mundo premoderno).

Las personas contingentes no están determinadas por el accidente de su nacimiento; pero sus otros significativos son accidentales y no son característicos. Los padres y madres ya no son los otros característicos principales justamente porque el sobre está en blanco. Sus nombres no acarrear obligacion alguna para sus hijos, ni tampoco las tradiciones de los padres, su país, su ocupación, su filiación política o su propiedad. Le puede llevar un tiempo al niño descubrir que los otros que son significativos para uno se eligen junto con el propio destino y que los padres pueden llegar a ser otros significativos sólo si uno los reelige. Aquellos que jamás descubren esto, jamás llegan a destinarse a sí mismos.

Nosotros —hombres y mujeres modernos— estamos normalmente influidos por un número mucho más grande de “otros” que nuestros antepasados premodernos y, para la mayoría, durante un tiempo mucho más breve (comparado con la duración de la vida). Nosotros también dependemos de muchas más personas y muchas más personas dependen también de nosotros, a través de nuestra participación en las instituciones funcionalmente organizadas tal como lo requiere la vida moderna. Hoy una persona nos influye o nosotros influimos sobre ella, mañana, olvidamos su nombre y su rostro o incluso que alguna vez existió. Hoy deseamos llamar la atención de una persona (que depende de nosotros, de quien nosotros dependemos o que recurre a nosotros), pero una vez que entramos en otra institución, o también si otra acude a nosotros, nunca más volveremos a estar interesados en llamar la atención de esta persona, pues la persona perderá toda su importancia.

Nos acomodamos rápidamente a esta situación. Hoy amamos a uno, mañana a otro. Si nuestra amistad pasa por un estado de estrés, no invertimos mucho esfuerzo en su restablecimiento. Los modernos son cada vez más reacios a “elaborar relaciones”; es más fácil dejar atrás un vínculo y establecer otro que poner demasiado esfuerzo en el restablecimiento del viejo. Varios cientos (o miles) de otros interactúan con nosotros sin siquiera llegar a ser significativos.

Orientación hacia el otro significa actuar exclusivamente bajo la influencia de, junto con, otros significativos, decir aquello que ellos esperan de nosotros que digamos, acomodarse. También es posible denominar a la dirección hacia el otro conformismo. También es posible describir como unidimensionales a los hombres y mujeres que se conforman con las expectativas de otros significativos.³⁶ Ser unidimensional significa no tener profundidad, ningún espacio interno (*innerlicher Raum*), para emplear la expresión de Hegel.

La orientación hacia el interior es autodestinante y, como veremos, requiere que uno arriesgue todo. Pero no hay que confundir la orientación hacia el interior con el narcisismo, la autocentración.³⁷ Muchas cosas pueden ser la fuente de inspiración, pero el “ego” no es una de ellas. Sin embargo, no hay ninguna orientación hacia el interior sin la contribución de los otros significativos. Los otros llegan a ser significativos para una persona en cuanto su contribución a la vida de la persona deja una marca indeleble sobre el proceso mismo de “llegar a ser sí mismo” propio de esta persona.³⁸

Epicuro dijo una vez que vivir en la necesidad es miserable, pero no es necesario vivir en la necesidad.³⁹ Una paráfrasis de la máxima de Epicuro para uso moderno diría como sigue: vivir en la contingencia es miserable, pero no es contingente vivir en la contingencia. Si la contingencia es, en verdad, la condición moderna, entonces también es verdadero que vivir en la contingencia no es contingente. Pero, ¿es ciertamente miserable vivir en la contingencia? Ni más ni menos que vivir en la necesidad.⁴⁰

4. De la contingencia al destino

La contingencia es una experiencia existencial; la cuestión de la contingencia es una cuestión existencial. La ciencia no puede plantear esta cuestión, mucho menos responderla.

La cuestión de la contingencia cósmica es de naturaleza eminentemente especulativa y no práctica. La cuestión en juego consiste en la presencia o ausencia de un telos cósmico (universal). Aunque la pregunta sea especulativa, no lo es el interés humano invertido en la(s) respuesta(s) a esta pregunta. Ni la satisfacción del deseo de más conocimiento ni el impulso de la curiosidad estimulan a los hombres y mujeres modernos a encontrar una respuesta a esta pregunta. La búsqueda puede ser descrita en términos de la relación sujeto-objeto, debido a que el sujeto (la persona) emprende una búsqueda apasionada de la certeza, de la verdad. Pero esta relación sujeto-objeto no es de naturaleza epistemológica, pues no es posible hacer salir la respuesta a esta pregunta del objeto (cualquiera sea). Se podría decir con Kierkegaard⁴¹ que la verdad es subjetiva en un sentido general y que la proposición se refiere a todas las clases de verdades. En este caso, el conocimiento verdadero (según la interpretación del mismo en términos de la teoría correspondentista de la verdad) se torna en verdad si llega a ser “subjetivo”, pero puede seguir siendo conocimiento verdadero (o falso) sin tornarse en verdad para ningún sujeto o comunidad individuales. El tipo de verdad que no puede ser respaldado por ninguna clase de conocimiento verdadero es, por definición, subjetivo en el sentido de que está ausente de él el conocimiento verdadero. Pero si las personas en general buscan un tipo de certeza que no es posible respaldar mediante ninguna clase de conocimiento verdadero, el motivo para buscar la certeza no es subjetivo en un sentido epistemológico y no puede ser localizado

en la constitución accidental de individuos singulares. Tal motivo es de algún modo ontológico. Kant sostuvo un enunciado muy semejante por el hecho de describir la necesidad de la metafísica como inextirpable de la mente humana. Buscar una respuesta a la pregunta de la teleología cósmica, o la falta de ella, es un tipo kantiano de pregunta metafísica. Sin embargo, no es posible resolver las antinomias a través de la división del universo en fenómenos y noumenos. En la mente humana siguen sin resolver y, si uno se embarca en la apuesta, no hay nada más que un "o lo uno o lo otro". Incluso apostar contra la apuesta no es, o no es necesariamente, una jugada kantiana.

Una actitud especulativa, una búsqueda apasionada de la verdad, donde la relación sujeto-objeto no tiene valor epistemológico alguno, es existencial. La cuestión en juego, la motivación para la búsqueda y la búsqueda misma (cualquiera sea la forma que tome) son todas existenciales. En la búsqueda está en juego nuestra propia existencia: el sentido o significado de nuestra vida, de la historia, del universo: nuestra felicidad y nuestra libertad.

De este modo, la relación existencial es una relación sujeto-objeto sin valor epistemológico. Es difícil negar la centralidad de esta relación y de la experiencia existencial en general. Pero aun es posible relegar esta experiencia a una posición inferior y negarle sus pretensiones de ultimidad. Ese fue el juego de Hegel. En sus repetidas críticas a Kant y al romanticismo alemán, Hegel, entre otros, atribuyó la experiencia de la contingencia a una imaginación moderna todavía no enteramente madura que ya había sido superada. La posición suprema es tomada por el punto culminante de la gran narrativa donde el espíritu, al regresar a sí mismo, descubre no sólo la historicidad, sino también la unilateralidad y rigidez de esta experiencia. Aunque superada, la experiencia de la contingencia no es del todo falsa o carente de verdad. En el marco especulativo hegeliano, donde se restablece por completo la teleología cósmica e histórica, nunca se cuestiona de manera seria la contingencia inicial de las personas individuales en el mundo moderno. El espíritu regresa a sí mismo como espíritu absoluto y no como espíritu subjetivo, ni siquiera como espíritu objetivo. Pero es difícil volver a transformar la relación sujeto-objeto en una relación ontoepistemológica sin negarle todo reconocimiento a la contingencia social e histórica de la persona. Hegel también reinventó el destino del hombre y de la mujer como uno que ha sido escrito en el sobre. Pero esta vez no está dada la dirección completa, sólo el código postal con el nombre de la casilla postal donde la carta será ciertamente despachada: la *Sittlichkeit*.

Ni la contingencia cósmica ni la sociohistórica pueden ser negadas.

La contingencia cósmica es la experiencia existencial de la modernidad, porque ninguna ciencia, ni siquiera la ciencia de la filosofía, pueden producir una respuesta que decida el problema del telos de manera afirmativa o negativa para ninguna otra persona a no ser para el filósofo mismo. Cada persona necesita atravesar la experiencia de la contingencia, vérselas con ella por sí misma. Cada una puede apostar a “cara” o “cruz” o arriesgar todo al apostar contra la apuesta. Pero ninguna apuesta anterior puede determinar, ni siquiera influir, sobre ningún acto individual de apostar sucesivamente. Toda persona apuesta por sí misma. La apuesta misma resulta en certeza y nada es más cierto que la certeza. Al mismo tiempo, uno es y sigue siendo consciente de haber participado en una apuesta. Es necesario conservar en equilibrio estos dos elementos: certeza o la certeza de la incertidumbre, por un lado, y la conciencia de que la certeza resultó de la apuesta y no de una “prueba” objetiva proporcionada por la evidencia empírica o por una inferencia racional. Ambos elementos tienen que estar presentes simultánea y completamente. Esta es la manera cómo uno se las ve con la experiencia de la contingencia cósmica.

La pregunta por la contingencia sociohistórica es eminentemente práctica. No hay conocimiento alguno de la contingencia cósmica, pero hay conocimiento de la contingencia social. El alma está llena de horror, no porque no puedan decidirse las preguntas de si la ciega casualidad rige el mundo o si todas las cosas, incluyendo a los seres humanos, sirven a un propósito más alto. En lo que concierne a la contingencia social, es más bien la infinitud de nuestras posibilidades iniciales, la libertad como nada, aquello que hace que los hombres y mujeres modernos tiemblen de manera radical. Respecto de la contingencia social, no hay ninguna “cosa en sí misma”. Uno sabe que ha sido arrojado a la libertad, que la vida propia no tiene ninguna destinación prefijada, que uno es, o se supone que es, el dueño del propio destino. Aquello que no se conoce es precisamente el propio destino.

Destino significa telos (“el fin que debemos alcanzar”), tanto como fatalidad (“el fin que cae sobre nosotros”). Aquiles lloró por su destino de morir joven; su caballo lloró junto a él. Aquiles conocía su destino en sus dos interpretaciones. Los modernos, al estar arrojados a la libertad, no tienen ningún conocimiento previo

de su destino en ninguna de sus dos interpretaciones: no porque sean ignorantes, sino porque no “tienen” un destino. Nacidos por accidente, como todos los seres humanos, son una cifra que resulta de varias tiradas inconexas de los dados, resultado de la *causa efficiens* sin una *causa finalis*.

Se sostiene por lo general que los hombres y las mujeres modernos son dueños de su propio destino. Se supone que se hacen a sí mismos, que abren sus propios caminos en la jungla de las posibilidades infinitas de acuerdo con sus planes. Se supone que eligen su meta y que diseñan su así llamada “estrategia de vida”. Pero éste es un cuadro falso. Los hombres no se “crean” a sí mismos de la manera en que fabrican un ómnibus. Pueden soñar con su individualidad futura y trazar en su fantasía novelas futurísticas con ellos mismos como protagonistas de la trama. Pero no pueden realmente conocer de antemano su telos y, sin ser conscientes de la meta, no es posible elaborar ninguna estrategia. La meta de la guerra es ganar, salir victorioso; la meta define la estrategia. Pero ganar la vida propia no es una meta, más bien un deseo, y no es posible elaborar ninguna estrategia para cumplir un deseo.

Sin embargo, supongamos por un momento que es posible concebir de antemano un propósito último para la propia vida. Todos los días los hombres y las mujeres tienen que actuar, tienen que elegir entre una gran variedad de posibilidades. Bajo el supuesto de que la meta de vida está fijada de antemano, toda elección individual llegará a ser un simple medio hacia el cumplimiento de ese fin. Pero si todo paso que se da, toda decisión, sigue siendo un medio (sin llegar a ser un fin en sí mismo), la vida jamás desarrollará un modelo teleológico. La meta seguirá siendo extraña a las acciones que, según se supone, conducen a ella. La teleología interna (no instrumental, objetiva) es holística en cuanto abarca todo, sea ello espiritual o material, simple o complejo. El todo está presente en todos y cada uno de los pasos, pues es omnipresente.

Considerada desde un punto de vista teleológico, la vida humana, la historicidad, es un todo. En consecuencia, la meta (el propósito último) de una vida humana no puede ser localizado o temporalizado como algo que tiene que “estar ahí” o suceder “en último término”. El fin debe estar ahí a lo largo de todo el camino. Pero si el fin está al final, “no” está “ahí” a lo largo de todo el camino. A lo largo del camino sólo se encuentran medios para ese fin, medios que son de igual valor en cuanto son evaluados como

los medios para el fin. Bajo tales condiciones, los hombres y las mujeres podrían elegirse a sí mismos sólo después de haber llegado a la meta final, pues sólo al final llegan a ser ellos mismos. Pero, ¿puede una persona siquiera decir (antes del momento de su muerte) que ya ha alcanzado la meta de su vida? Mientras no se ha alcanzado la meta de la vida, la meta (el fin) seguirá siendo externa a uno mismo, esto es, a la propia vida y a toda las elecciones propias. Además, no todos los medios elegidos para el fin serán los medios adecuados para ese fin, incluso podrían ser los inadecuados. Una u otra elección puede resultar tan desastrosa que el actor necesite comenzar de cero. En general los desastres o elecciones no razonables no serán incorporados en la vida y existencia total de la persona: seguirán siendo errores lamentables, pero quizás corregibles. Sin duda, el cálculo, correcto o equivocado, no es todo. Es posible disponer del diseño perfecto, sin embargo, las repetidas tiradas de dados inconexos pueden frustrar todos los propósitos o acarrear un cumplimiento inesperado para algunos, aunque no para otros. Hoy, al igual que ayer, no es posible hacer a un lado los poderes de la casualidad mediante estrategias de vida.

Se supone que el modelo de la estrategia de vida describe aquello que la gente hace si se “hacen” (fabrican) a sí mismos y que exhibe las debilidades de la imaginación tecnológica por el hecho de hacer justicia a la teleología. Por principio, aquellos que se “hacen” a sí mismos jamás se harán realmente a sí mismos mientras los poderes de la casualidad frustren sus cálculos. Cuando actúan bajo el engaño de “hacerse” a sí mismos, de hecho los hombres y mujeres modernos se abandonan a sí mismos a la lotería caprichosa de la buena o mala suerte, tanto como a la frágil capacidad de predicción propia decada uno. Es por completo ilusorio el hecho de que sea posible hacer un buen cálculo mediante la elección de los medios adecuados para el resultado final de la propia estrategia de vida. Como siempre hay varias posibilidades entre las cuales elegir, a veces incluso un número prácticamente infinito de combinaciones, las elecciones de vida son de hecho muy distintas de las elecciones tecnológicas. Se necesita tomar en consideración tantos factores que, si la gente hiciera aquello que se supone que están haciendo, jamás podrían llegar a la acción, pues jamás podrían decidir qué hacer primero. Los modernos están mucho más comprometidos que los premodernos con la reflexión constante. Tanto Hegel como Kierkegaard comparten esta observación. Como hay buenos argumentos para varios cursos de

neron, a los hombres rumian todo el tiempo acerca de la viabilidad estratégica o pragmática de un curso de acción frente a otro, continuaran reflexionando *ad infinitum*. La sabiduría cotidiana de que solo aquél que nunca actúa jamás cometerá un error es banal, pero verdadera.

Permítaseme parafrasear lo que se dijo más arriba en un estilo más directo y contundente: perseguir una estrategia de vida y de este modo "hacernos a nosotros mismos" es poco más que un truco de autoengaño. No es posible hacer elecciones continuamente sobre la base de la reflexión completa y no es necesario hacer, ni se lo hará, sólo elecciones racionales a la manera de las teorías de la decisión racional. Si alguien fuera capaz de "hacerse a sí mismo" de esa manera y de vivir de acuerdo con una estrategia de vida consistente, llegaría a ser una ordenador perfecta, pero no un ser humano.

Sin duda, los hombres y mujeres modernos son como cartas, puestas o arrojadas en un sobre sin dirección que posee una libertad vacía que caracteriza a la nada. En cierto modo de hablar, las cartas estarán "dirigidas por sí mismas" y serán "auto-dirigidas" o bien los sobres seguirán en blanco hasta que el cartero los recoja de una de las esquinas de calles oscuras para arrojarlas en el cubo de la basura. Esta es la segunda tirada.

Y sin embargo, la idea de que los hombres se crean a sí mismos, aunque sea torpe, no está tan mal. Los hombres y las mujeres no se hacen a sí mismos, pero sí se eligen a sí mismos. Como señaló una vez Kierkegaard, no se elige el cristianismo, se elige llegar a ser cristiano, uno se elige a sí mismo como cristiano. La elección de sí mismo es el gesto que dispara la telcología interna de la propia vida. Elegirse a sí mismo equivale a dirigir el sobre propio. El sobre, hasta ese momento en blanco, llevará ahora el nombre de la persona (la carta) como el de aquel ser que llega a ser aquello que es. La carta contiene la descripción del agregado accidental de tiradas de dados inconexas que es la persona desnuda. Jugar a "cara" no cubrirá la propia desnudez. Es posible ver en la tirada un decreto divino, reconocer la escritura en la pared o descifrar los jeroglíficos misteriosos de un orden cósmico a partir de él y, con todo, no lograr transformar la contingencia propia en el destino propio.

Dirigir la propia carta a sí mismo es la elección fundamental que limita las posibilidades, tanto como predestina las probabilidades, de todas las elecciones consecutivas. Kierkegaard denomina existencial a la elección fundamental, porque por medio

de esta elección llega a determinarse la esencia de la propia existencia. La existencia es anterior a la esencia. Cuando se elige a sí misma, una persona llega a ser *causa sui* y *finis sui* y, como tal, esencial.

R. G. Collingwood recuerda en su autobiografía su elección existencial. Cuando era niño, se encontró por casualidad con el libro de Kant sobre la metafísica de las costumbres; comenzó a leerlo y no lo entendió.

Sentía vergüenza de confesarlo. Aquí había un libro cuyas palabras estaban en inglés y cuyas oraciones eran gramaticales, pero cuyo significado me desconcertaba. Luego ... vino la más extraña emoción ... Sentí que los contenidos de este libro, si bien no podía entenderlo, eran de algún modo mi asunto: una cuestión personal para mí mismo o, mejor dicho, para alguna futura individualidad propia. No era como la común intención infantil de "ser maquinista cuando fuera grande", pues allí no había deseo; no "quería", en ningún sentido natural de la palabra, dominar la ética kantiana cuando fuera lo suficientemente grande; sino que sentía como si se hubiera levantado un velo y revelado mi destino. ... Después de esto vino a mí de manera gradual una sensación de cargarme con una tarea cuya naturaleza no podía definir excepto diciendo "debo pensar". Sobre qué iba a pensar no lo sabía; y cuando, al obedecer este mandato, me sentía silencioso y retraído al estar en compañía o, cuando buscaba soledad a fin de pensar sin interrupción, no podía haber dicho y aún no puedo decir qué era aquello que realmente pensaba. ... Ahora sé que los problemas de la obra de mi vida estaban tomando su primera forma embrionaria, de una manera muy profunda en mí.¹²

Elegirse a sí mismo (como filósofo, en el caso de Collingwood) no se asemeja a la elección de un objetivo estratégico ("quiero ser maquinista cuando sea grande"), sino que es posible dar una mejor descripción en términos de llegar a ser sí mismo en una "forma embrionaria". A través de la elección existencial y durante su curso (al experimentar "la más extraña emoción") la persona llega a ser aquello que ha de llegar a ser, a saber la *dynamis* de su propia *energeia/ergon*. *Dynamis* es una potencialidad activa, no una disposición que está inactiva. Si a través de la elección existencial uno llega a "cargarse con la tarea" de "debo pensar", entonces comienza a pensar, uno de hecho ya está pensando, no puede evitar ser absorbido por el pensar. Si se dejara de pensar, no se dejaría simplemente de hacer algo, sino que también se dejaría de ser sí mismo, de desarrollarse a sí mismo hacia la propia destinación. Uno es arrebatado por la propia destinación, uno es aspirado hacia ella por un torbellino, por así decir, a la vez que uno abraza el destino con una pasión existencial. Uno es idéntico a la propia

destinación y al mismo tiempo no es idéntico, pues uno está constantemente en un proceso. Parece como que el Espíritu del Mundo de Hegel hubiera hecho una elección existencial.

La elección existencial no es una elección entre dos (o más) alternativas. No es una elección, ni racional ni irracional. Si el niño Collingwood se hubiera formulado a sí mismo la pregunta de cuál sería la profesión más adecuada para él cuando fuera grande (profesor de filosofía, maquinista, novelista, cura de una parroquia local, etc.), debería haber considerado muchos factores, tales como sus talentos, los deseos de sus padres, las perspectivas de ingreso salarial, las preferencias sociales y mucho más. Habría evaluado ingresos y egresos. Luego habría evaluado todas esas profesiones mediante sus preferencias valorativas, tales como libertad, seguridad, aventura, tradición y mucho más. Por último, con toda probabilidad, aunque no por una necesidad compulsiva, habría elegido la profesión que prometiera la combinación óptima de los beneficios espirituales, económicos y sociales. Esta habría sido una elección racional de la que, a continuación, podría haberse arrepentido, pues lo que parecía ventajoso en ese momento podría haber llegado a ser desventajoso para él.

Pero Collingwood no hizo nada de eso; no consideró las alternativas. De manera semejante al Marcel Proust de *En busca del tiempo perdido*, quien, mientras mordisqueaba una magdalena embebida en té, elige de repente llegar a ser lo que es, el escritor de su propio relato de vida,⁴³ Collingwood, al inspeccionar un libro que no entendía, fue sobrecogido por la emoción de que una tarea lo estaba esperando en la vida, que era su tarea, que estaba casado con ella, que era idéntico a ella. Una decisión racional puede ser modificada de manera racional, aunque, si se la cambia de manera muy frecuente, la contingencia regresará a través de un rodeo. No obstante, una elección existencial no ha de ser modificada, razón por la cual es denominada existencial. No es posible desarrollarse sino en dirección hacia aquello que uno ya es, aquello que es la propia *dynamis*. A veces una elección existencial es abandonada por casualidad, pero no modificada. Si abandona su elección existencial, la persona se pierde a sí misma y es repelida hacia la libertad-como-nada.

El gesto de la autoelección es la experiencia de una identidad sujeto-objeto. Cuando Kierkegaard intentaba interpretar la experiencia que elude explicación, introdujo la palabra "instante", que es el punto de intersección entre el tiempo y la eternidad. El sujeto es el gesto de la elección y el objeto es uno mismo que ha de

elegirse. Pero sujeto y objeto no están allí antes de la elección; llegan a ser sujeto-objeto en el "instante" en el que son también superados. Esta es una descripción aproximada (y quizás errónea) en la suposición de que el instante es el punto de intersección entre el tiempo y la eternidad. Pero no hay disponible ninguna descripción mejor, porque aquí sólo hay aproximación.

El objeto de la elección es la carta que está en el sobre: la persona humana es el agregado de muchas tiradas de dados que no están relacionadas entre sí. El gesto de la elección existencial es el gesto de indicar en el sobre un destinatario. El sobre es dirigido a uno mismo. Dicho de manera aproximada, esto es aquello que sucede en el instante. Se elige un destino; el sujeto dirige la carta a su propia contingencia como nada; el destino y la contingencia llegan a ser uno y lo mismo, esto es, la contingencia ha sido destinada. El sobre no está dirigido a "Robin Collingwood", sino a "el pensador Robin Collingwood", mientras que en el punto de partida la carta es un hombre joven llamado "Robin Collingwood", que puede llegar a ser todo tanto como seguir siendo nada, la "jugada" Robin Collingwood, la libertad como un conjunto de posibilidades abiertas, la nada. Esta libertad como nada es un texto complejo o un compuesto de fuerzas y acontecimientos accidentales (entre otros, R. G. Collingwood nació con vasos sanguíneos débiles, propenso a ataques frecuentes, es un hijo de padres que respetan los logros intelectuales, etc.).

Al elegirse a sí mismos, los hombres y las mujeres eligen exactamente aquello que ellos son, así como son. Eligen sus mejores talentos tanto como sus virtudes físicas y psicológicas, eligen a sus padres, su infancia, su país, su época histórica. Eligen su pobreza, si da la casualidad que han nacido pobres, y su riqueza, si da la casualidad que han nacido ricos. Eligen todos sus rasgos accidentales. Aquello que resultan ser de manera accidental lo llegarán a ser por elección. De este modo se combinan la *causa sui* y el *finis sui*. Su teleología está fijada. Ya no son contingentes. Han transformado su contingencia en destino. No nos cansaremos de repetir que la persona que se elige a sí misma se ha elegido a sí misma como la tirada *in toto*, aunque también se niegue la tirada como una posibilidad abierta y vacía. Si alguna característica individual del accidente de la tirada permaneciera sin ser elegida, la persona aún estaría expuesta a determinaciones externas, a no llegar nunca a ser su propio destino por estar a la merced de los poderes de la casualidad.

No estamos formulando aquí la pregunta "¿quién es (el poder) que tira?", pues carece de importancia. La elección de nosotros

manera es práctica, dado que elegimos nuestro destino, nuestra destinación, nuestra teleología y no el telos del cosmos o el fin (la meta final) de la historia.

La afirmación de que la elección existencial es la única manera de superar la contingencia histórico-social ni corrobora ni refuta la filosofía tradicional del sujeto o de algún otro tipo de cartesianismo epistemológico. Una categoría existencial no es una categoría epistemológica. Aquí queda abierta la pregunta por los orígenes de nuestra propia existencia, del mismo modo que la pregunta por el contenido del propio telos y de los orígenes de este contenido. Sea que se acepte como fundamento del conocimiento la constitución intersubjetiva del mundo o el *ego cogito*, ello no tiene ninguna conexión importante con esta cuestión. Collingwood, un intersubjetivista idiosincrásico, en los márgenes del medio filosófico académico inglés, proporciona un ejemplo.

Hay muchos tipos de elecciones existenciales. Distingo entre dos tipos principales: la elección existencial bajo la categoría de la diferencia y la elección existencial bajo la categoría de lo universal. La elección de Collingwood fue una elección existencial bajo la categoría de la diferencia (se eligió a sí mismo como filósofo, del mismo modo que algún otro puede elegirse a sí mismo como político, otro como amante, etc., pero todos ellos eligiendo la diferencia). La elección existencial bajo la categoría de lo universal es la elección moral. Si uno se elige a sí mismo como una persona decente, buena, hace una elección existencial bajo la categoría de lo universal. Al elegir así, la persona llega a ser aquello que ya es, una persona buena y decente.⁴⁴ La elección es universal, pues la decencia no es una vocación particular; cualquiera se puede elegir a sí mismo como una persona decente. Esta es también la única elección existencial que nunca es cancelada o abandonada. Una vez que se llega a ser aquello que uno es (decente y bueno), no es posible desear deshacer esta elección o arrepentirse de que ha sido hecha alguna vez.

La elección existencial no es una apuesta. Collingwood no participó en una apuesta en la que podría haber jugado a cara o cruz. No apostó a la filosofía, se eligió a sí mismo como filósofo. De manera inversa, la apuesta existencial no es una elección. No se elige la Providencia o la infinitud de la Necrópolis cuando se está jugando a "cara" o "cruz". Además, quien juega a "cruz" hace una apuesta tanto como la persona que juega a "cara"; al apostar a favor la Necrópolis infinita uno se arriesga a sí mismo no menos

que si uno apuesta a la teleología cósmica o a la Providencia. Al revés, si se elige de manera existencial (eligiéndose a sí mismo como tal y tal), ya se ha fijado el telos inmanente a la propia vida. No hay elección alguna de cara a un telos; evitar o renunciar a la elección existencial es aquello que deja a las personas en una situación de contingencia, viviendo sus vidas al azar, sin telos.⁴⁵

No obstante, hay semejanzas llamativas entre la apuesta existencial y la elección existencial. Ambas atraviesan el “mal infinito” de la reflexión. Es posible describir ambas con la metáfora kierkegaardiana del salto. Me refiero al “salto” y no a “un salto”. Dado que para cualquier elección la cadena de la reflexión es prácticamente infinita, dado además que no es posible considerar todos los argumentos y contraargumentos, todos los factores que fomentan u obstaculizan la elección, la persona que no quiere posponer decisiones *ad calendas graecas*, con la esperanza de que, finalmente, se responderán de manera adecuada todos los contraargumentos restantes (cosa que jamás sucede), tiene que emprender en definitiva la aventura del salto mediante la acción. Toda elección es también una especie de salto. Es posible saltar y es posible hacerlo de manera repetida. Las elecciones sólo pueden ser confirmadas de un modo retrospectivo por las personas que eligen. Si la elección tiene éxito, se reconfirma; en el caso contrario, se fracasará e intentará alguna otra; o, si es demasiado tarde, se meditará continuamente sobre las oportunidades perdidas. En el pergamino de la rememoración, la propia vida tendrá lugar como una cadena de elecciones existenciales, propósitos fracasados, posibilidades no empleadas. Sucede algo semejante, si muchas de las elecciones se corroboran de manera presunta; aunque se lo haya hecho bien, se siente que sería posible haberlo hecho mejor.

La contingencia se alimenta del descontento de los hombres y mujeres modernos; la continuidad del descontento es la manifestación de la contingencia. Aquiles se puso triste cuando supo que iba a morir joven, pero no descontento. Evitar la apuesta, a menos que se apueste contra la apuesta, muestra un modelo similar. Un día se “cree” en Dios y en Sus designios providenciales, otro día se encuentra mucha más satisfacción por ser el huésped de la Necrópolis infinita. Uno se desplaza desde un “punto de vista” a otro “punto de vista”; la apuesta es reemplazada por el cambio del “punto de vista” porque es cómodo seguir sin decidir o porque a uno no le importa o parece no importarle. Desplazarse desde un “punto de vista” a otro también es un salto, sin duda,

pero patético. Al hacer esto, no se salta sobre ningún abismo, sino sobre una rajadura en el asfalto.

El salto fundamental (la apuesta existencial o la elección existencial) es un salto sobre un abismo y no es una cuestión cuantitativa. Saltar sobre el abismo es la metáfora que trata de hacer sensible la enormidad del riesgo que se corre. Se arriesga la totalidad de la propia vida, la libertad y la felicidad.

Los que toman parte en la apuesta existencial arriesgan su vida, felicidad y libertad por la verdad del Ser (o del No Ser) de aquello que juegan. Los que participan en la apuesta contra la apuesta (en la apuesta de segundo orden) arriesgan todo por la primacía de la elección existencial contra la apuesta existencial, esto es, por la primacía de lo práctico. Pues sólo es posible superar la contingencia histórica y social en el ámbito práctico. Las antinomias de nuestra existencia sociohistórica se resuelven cuando nos embarcamos en el desarrollo de nuestro telos inmanente; no obstante, las antinomias de nuestra contingencia cósmica pueden permanecer sin resolver. Esto es lo que puede significar para una mente (pos-)moderna la “primacía de la razón práctica.”

5. La historia como contingencia

Si hay Razón en la Historia o no hay ninguna es aún otra de esas preguntas a las cuales las ciencias o la filosofía como ciencia no pueden ofrecer respuesta alguna. La pregunta es ante todo existencial y, sólo en un sentido secundario, epistemológica u ontológica, en caso de serlo. Los hombres y las mujeres son resultados accidentales de tiradas de dados inconexas y han nacido como posibilidades vacías, como nada. Sus sobres en blanco son arrojados en buzones diferentes. Sólo si pudieran comprender que todos estos buzones forman parte de un único buzón enorme, que se podría denominar Historia, y que el buzón omniabarcante está dirigido de una manera adecuada, podrían darle sentido a sus vidas, aun cuando sus propios sobres permanecieran en blanco. Como entidades individuales, son accidentales, dispensables y de ninguna, o menor, importancia. Pero están arrojados al escenario del mundo, donde los actores siguen el guión y donde, incluso los papeles menores, tienen que ser asignados a alguien, donde, como en todos los teatros, los actores suplentes tienen que estar en reserva por si algo sucede a

los principales. Pero para interpretar la situación propia de este modo, el drama aún debe continuar y el fin aún debe estar abierto. Esta es una situación paradójica. Si el buzón principal se hubiera abierto en el presente, se sabría el final, pero uno sería edificado mediante este conocimiento. Para los actores suplentes o los actores de papeles menores, este tipo de “razón en la historia” es sin más sinrazón. Si el destinatario a quien hay que despachar la carta es un mundo futuro, hay que conocer el guión futuro y sólo es posible alcanzar esto si es cierto que uno es el autor de este guión. Esta expectativa es casi análoga al tipo característico de la elección existencial. En este tipo de elección, se supone que un grupo de personas, una clase o una generación pueden elegirse a sí mismas, se pueden dirigir su propia carta a sí mismas y, de este modo, pueden transformar su contingencia en su destino.⁴⁶ Pero una elección existencial (y la identidad sujeto-objeto tal como se presenta en el “instante”) no es el gesto de “reconocimiento” o de recuerdo. Aquí el conocimiento que brilla es un poco impreciso y no es en absoluto un conocimiento acerca del pasado o del futuro. Una vez más, se trata de una experiencia y los actores congregados no experimentan de modo colectivo. Nadie puede hacer una elección existencial por, o en lugar de, otra persona, aun cuando resulte que por casualidad vivan en estrecho contacto. Nadie en absoluto puede predeterminar a otra persona de modo tal que transforme la contingencia de la otra persona en el destino de esa misma persona.

Los actores en el escenario del presente no son autores de un guión que se representará en un teatro futuro, si bien cada actor puede ser el autor de su propio destino. Esto no es una novedad. Pero el anhelo de superar la contingencia, que se suma a la conciencia creciente de la contingencia, hace que los viejos saberes se vean como una tontería. Por eso también se incluye la ciencia que pretende conocer el guión del teatro futuro.

No es sorprendente que la “razón en la historia” hegeliana no haya contentado a nadie; sólo en la filosofía aceptamos el pago en la moneda de la tautología. Del mismo modo, es poco sorprendente que la interpretación de las “leyes de la historia” que hace el marxismo en términos de la “razón en la historia”, desde Lukács pasando por Merleau-Ponty,⁴⁷ haya satisfecho a muchos. La promesa marxista satisfizo la necesidad existencial, la motivación misma de aquellas personas que planteaban preguntas acerca de la razón en la historia, mientras que la respuesta hegeliana no satisfizo. Ahora, la respuesta marxista y todas sus versiones también han llegado a desacreditarse por completo.

Pero, ¿es falsa la proposición “Hay razón en la Historia”? ¿Es posible afirmar con certeza que no hay razón alguna en la Historia? No sabemos las respuestas a estas preguntas. De este modo, nos vemos nuevamente repelidos hacia la apuesta. El gesto de evitar la apuesta consiste en encogerse de hombros y decir: “quizás haya razón en la historia, quizás no, pero ¿a quién le interesa?”

Lucien Goldmann, un especialista en Pascal, comprendió esta constelación. Sabía que participaba en una apuesta existencial y apostó a favor de la existencia de la “razón en la historia”.⁴⁸ Pero si se apuesta, se apuesta de manera absoluta; en este juego ningún croupier aceptará una apuesta menor. La pregunta es: ¿cara o cruz? Y no es posible responder: cara en algo, cruz en otra cosa. ¿Cara o cruz? O hay telos en (de) el universo y, entonces, también hay razón en la Historia, o no hay ninguno y, entonces, tampoco hay ninguna razón en la Historia.

La apuesta reducida, inaceptable para el croupier, es una forma sutil de evitar la apuesta. Imagínese el relato siguiente: el *homo sapiens* surge en la Necrópolis infinita como consecuencia de una combinación casual de accidentes. El hombre es racional en cuanto actúa de acuerdo con sus proyectos (metas). Se sigue de esto que este tipo de desarrollo —la Historia— es racional, de índole teleológica, que los relatos se despliegan según un modelo, una trama o un guión ocultos y que esta trama se desarrolla en dirección del propósito final, hacia el telos de la especie alcanzado por completo. Kant, la más crítica de las mentes modernas, era absolutamente consciente de la invalidez de esta presunta “inferencia”. Reemplazó la inferencia inválida por la idea de la razón y más tarde por el juicio teleológico.⁴⁹ El gran intento de Marx de saltar por sobre el abismo teórico en los *Manuscritos parisinos* fue un fiasco típico. Apostó a la Necrópolis y concibió una especie humana que, creándose a sí misma, se creaba a sí misma como un “embrión”, por así decir. Este embrión no se puede desarrollar sino a través del despliegue de su propio telos. Para el joven Marx, la especie humana hizo la elección existencial de llegar a ser *in nuce* aquello que llegará a ser en un estado desarrollado por completo, en el Fin.⁵⁰ Pero la extensión mitológica de la elección existencial no funciona. En Marx (como para muchos otros antes y después de él) la especie humana como posibilidad infinita, como vacuidad, como nada, es precisamente el producto accidental de las infinitas “tiradas” de la Necrópolis. La especie humana no puede fijar en absoluto su propio telos. Por lo tanto,

no hay sino un “o lo uno o lo otro”, cara o cruz, en general y no a medias. Es posible apostar a “cara” o “cruz” de manera absoluta. Y también es posible participar en la apuesta de segundo orden, al arriesgar todo a favor de no apostar a “cara” o “cruz”. La apuesta de segundo orden ofrece una apuesta a favor de la primacía de la elección existencial.

¿Qué puede hacer un filósofo si arriesga todo contra la apuesta? De manera más específica, ¿qué se sigue de la elección existencial de una persona que, como Collingwood, se eligió a sí mismo como filósofo? Para llegar a ser aquello que es, un filósofo, ¿no debe apostar a cara o cruz? quizás sea más apropiado al juego de la filosofía apostar a “cara” o a “cruz”, pero también es posible llegar a ser un filósofo si se apuesta contra la apuesta, tal como quedó bien ejemplificado por la figura imponente de Kant.

La cuestión de la contingencia versus la teleología puede ser denominada antropocéntrica. Sólo los seres humanos son *existentes*.⁵¹ Sólo los existentes plantean preguntas existenciales. Sólo los existentes apuestan. Sólo los existentes están arrojados. Llamaré al Buzón, el locus de la tirada, Historia. “Locus” no representa destinación. El buzón reúne, pero no clasifica ni reparte las cartas. Los hombres y las mujeres están arrojados a la Historia. Esta Historia (con H mayúscula) no debe ser confundida con otra Historia (también con mayúscula), o sea la gran narrativa denominada Historia Universal, la versión teleológica totalizadora del relato de la especie humana. La Historia, tal como se interpreta aquí, no ha de ser confundida con las historias (en minúscula), con todos los relatos que se han narrado acerca de uno y el mismo pueblo, sus actos y su destino.⁵² Esta Historia (con mayúscula) no es ni un gran relato, ni una saga heroica, tampoco un *petit recit*; en realidad, en absoluto es una narración, sino una condición existencial. Los hombres y las mujeres son arrojados al Mundo, pero sólo tienen un mundo por el hecho de haber sido arrojados a la Historia. También los animales son arrojados al Mundo, pero como no son arrojados a la Historia, no tienen un mundo. “Ser arrojado a la Historia” es historicidad. La historicidad tiene que ver con la condición existencial de haber sido arrojado al Mundo.

Si bien no se debe confundir la Historia con la gran narrativa, la saga heroica ni *le petit recit*, todos ellos también están relacionados con la Historia. Somos arrojados a buzones diferentes y despachados desde allí hacia diferentes destinos. Todas las narrativas, grandes o pequeñas, cobran sentido a partir del arrojar, despachar y destinar. Son las Parcas que hilan las hebras

del accidente para formar hilos y con ellos tejen, según los modelos regulares de un tapiz.

La filosofía de (nuestra) historia es una clase de gran relato y, aunque no lo sea, se apoya sobre narraciones, grandes o pequeñas. La filosofía de la historia teje un tapiz o juega con mosaicos, a veces con muchos mosaicos (diferentes) o, de manera alternativa, emplea narraciones como un punto de referencia, como evidencia empírica, como interpretandum, o sólo como el texto que debe ser desconstruido. ¿Puede un filósofo que no conoce la respuesta respecto de la pregunta de si resultará “cara” o “cruz”, que está comprometido con la apuesta o que apuesta contra la apuesta, diseñar un tapiz, referirse a él, interpretarlo o incluso desconstruirlo?

Es posible contar un relato significativo o varios relatos significativos, aun cuando se apueste a la contingencia radical. En realidad, en lo que concierne a la mera narración de un relato, es posible poner la apuesta entre paréntesis. Con facilidad se puede acomodar en un orden del todo teleológico el ejemplo de la contingencia radical que ofrece Pascal. Después de todo, la nariz de Cleopatra podría haber sido formada por Dios a fin de servir a Su propósito más alto, el designio divino para el destino de Roma. Por otro lado, la contingencia no es lo opuesto de la determinación. Por el contrario, se cree que los acontecimientos casuales se determinan a través de la mera coincidencia de muchas cadenas de determinación diferentes y heterogéneas. La nariz de Cleopatra es una coincidencia que cruza muchas otras cadenas de determinación; algunas de estas intersecciones tienen un propósito, mientras que otras no. La narración de un relato explora las causas y efectos, interpreta voluntades y designios y así hace inteligibles tanto a las estructuras, como a los acontecimientos. Todo relato suprime los accidentes a través de la interpretación y la explicación. La narración de un relato da sentido, proporciona significado: pero no es necesario que suprima la contingencia. La experiencia de la finalidad sin fin, atribuida por Kant a la percepción de la belleza, no es en absoluto característica de nuestra experiencia de la historia. No hay finalidad alguna en el relato de la *Iliada* y ¿qué tipo de finalidad puede alguien detectar en la guerra de las rosas o de la revolución industrial? La mayoría de las narrativas históricas representan propósitos humanos (subjetivos), que con frecuencia se intersectan con otros. Retratan los vicios y virtudes humanos, explican acontecimientos a través de determinaciones casuales y a través de la intervención de instituciones. También es posible representar la manera en la

que se realizan las potencialidades de una institución o una estructura social, sin detectar "propósito" alguno en el interjuego de estructuras diferentes y heterogéneas que operan de un modo simultáneo. Un relato de salvación universalista (*Heilgeschichte*) y su contraparte, un relato de condenación universalista (*Verfallsgeschichte*), están por sí solos completamente impregnados de teleología.

Es posible escribir diferentes clases de *petits recits*, inventar mosaicos vívidos a partir del juego con un caleidoscopio y ninguno de ellos tendrá nada que ver con el modelo precedente o siguiente. Pero, ¿puede la filosofía ser tan autolimitada? Un juego de lenguaje que desde el principio descalifica todos los interrogantes acerca del sentido, el significado, el propósito de la existencia no es filosofía. En este contexto es indiferente si se denomina filosofía o "pensamiento" a la satisfacción de la necesidad de una especulación ilimitada.⁵³ La satisfacción de esta necesidad exige el tipo de especulación que encara precisamente las cuestiones del sentido, el significado y el propósito. Pero estas son preguntas fundacionistas; además, son preguntas por el fundamento último.

Todos los filósofos se ocupan de esta última cuestión. Los metafísicos son filósofos que ponen al descubierto la verdad acerca de lo último; la frase "fundamento último" se refiere a esto. Los posmetafísicos son filósofos que están comprometidos con la apuesta. Independientemente de si están jugando a "cara" o "cruz", siempre siguen sólo comprometidos con lo último. Estar constantemente comprometido con lo último sin revelar la verdad acerca de lo último: justo esto es la apuesta.

Jugar a "cara" o jugar a "cruz" pone a los filósofos en una situación muy paradójica. Independientemente de su apuesta, apuestan toda su vida, su libertad y felicidad. Si se apuesta todo (sea a "cara" o a "cruz"), existe una enorme tentación de llegar al fundamento último. Una vez que ya se ha arriesgado la totalidad de la propia existencia en esa apuesta, no es posible decir: "no está probado", "la mente no puede captarlo", "es sólo una apuesta". Un filósofo que pueda vivir y pensar a través de esta paradoja es el más grande de todos. Recordaría por última vez la observación de Kierkegaard sobre Hegel: si Hegel hubiera presentado su *Ciencia de la lógica* como un experimento de pensamiento, habría sido el más grande filósofo de todos los tiempos. Debería haber dicho en el prefacio: en lo que sigue, estoy jugando a "cara" en la apuesta existencial. Sólo en el caso de que sea posible hablar de este modo o hacerlo sin hablar, es todavía posible diseñar un tapiz completo de la historia, del universo, del Ser de los seres - como se lo quiera llamar.

Los filósofos que apuestan en contra de la apuesta no dejan de ocuparse de ella, sino que se ocupan de la misma en términos negativos. La pregunta última no es menos última para ellos que para aquellos que están jugando a “cara” o “cruz”. Pero ellos son conscientes de la paradoja involucrada al jugar a “cara” o “cruz”: la paradoja que consiste en discutir de manera incesante algo que es inaccesible a la inteligencia humana. Antes bien se debería permanecer en silencio acerca de lo último: ésta es su opción. Y ellos arriesgan su vida, felicidad y libertad cuando apuestan de esta manera. Su situación existencial es también paradójica. Como se ocupan de lo Último en términos negativos (también en sus silencios), tienen que resistir a la tentación de diseñar el tapiz de la historia o del universo; después de todo, no apostaron, ni a “cara” ni a “cruz”. Pero es difícil resistir a la tentación de comprometerse con el gran diseño para alguien que ha arriesgado toda su vida, felicidad y libertad en una apuesta. Y, sin embargo, hay que resistir a esta tentación, a menos que se comprometa con otra apuesta, esta vez con una de primer orden (al jugar a “cara” o “cruz”). Con todo, no es posible abandonar el compromiso existencial, pues la apuesta existencial es acerca de lo último. La persona que olvida esto, incluso por un momento, ya se ha retractado de su compromiso existencial y deja de ser un filósofo, un “pensador existente” o sólo un “pensador”— como se lo quiera llamar.⁴ El relativismo no es una posición epistemológica, sino la manifestación filosófica del gesto de evitar la apuesta. Los relativistas son los cobardes del pensamiento.

Notas

¹ Como también indica la observación, Kierkegaard compartía con todos sus contemporáneos importantes, entre los cuales estaba Feuerbach, la interpretación platónica de la filosofía de Hegel. Véase Kierkegaard, 1980.

² Adorno hizo esto antes, si bien con menos simpatía, en Adorno, 1973 y 1983.

³ Hans Jonas, en *The Gnostic Religion*, Boston, Beacon Press, 1958, interpretó la fórmula valentiniana con este espíritu.

⁴ Muchos fenómenos modernos aparecieron en una gran variedad de sociedades premodernas —en los márgenes o en los intersticios de las formaciones sociales dominantes. Foucault ha subrayado de manera enfática que todo lo novedoso aparece en los márgenes y, a veces, también se queda ahí— en especial en su ensayo “Nietzsche, Genealogía, Historia” en Foucault, 1977 [*Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, pp. 7-29.]

⁵ Hans Jonas tematiza con detalle este cambio desde los márgenes hacia el centro en Jonas, 1966.

⁶ Contrariamente a la "concepción clásica", los filósofos contemporáneos comparten la interpretación sombría de la experiencia griega del cosmos. Esto también vale para autores que no sienten simpatía alguna por Nietzsche y abrigan una gran admiración por la democracia ateniense.

⁷ *De Anima* 407 b 20. [Acerca del alma, tr. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978, p. 151.]

⁸ Kierkegaard sostuvo que no es posible describir a Pablo como un "genio". La obra de un apóstol cobra su importancia no del contenido del texto, que podría ser por completo irrelevante, sino de la autoridad que tiene. Con todo, el "texto" de Pablo ha tenido su importancia; de lo contrario su autoridad apenas habría sido aceptada: "La diferencia entre el genio y el apóstol" en Kierkegaard, 1962.

⁹ El descubrimiento agustiniano de la Voluntad ha sido tratado por Hannah Arendt en Arendt, 1971, volumen 2: *Querer*. En el capítulo 3 hablaré de la Voluntad como un personaje filosófico.

¹⁰ VI.B. *Der sich entfremdete Geist. Die Bildung*. (En Hegel, 1977: *Self-alienated Spirit; Culture*. [El espíritu extrañado de sí mismo; la cultura, México, F.C.E., 1966.]

¹¹ K. Löwith habla de una acomodación total; en mi opinión, esto es una exageración. Véase Löwith. 1966.

¹² Toulmin, 1982.

¹³ Estamos "arrojados" (*geworfen*) - es el Ser el que "arroja".

¹⁴ Pascal, 1977, Segunda serie: La apuesta. [Pensamientos, Buenos Aires, Hyspamérica, 1984, p. 54.]

¹⁵ Hegel repite esta sentencia con diversas variaciones, desde la Introducción a la *Fenomenología del espíritu* hasta el Prefacio de la *Filosofía del derecho*.

¹⁶ Sería posible sostener que el principio de razón (fundamento) suficiente de Leibniz anticipó la solución hegeliana.

¹⁷ Hay una distinción semejante, aunque respecto de Aristóteles, en Kant, 1990, especialmente en la primera Introducción.

¹⁸ Que Hegel presupuso el carácter absoluto de lo absoluto fue uno de los puntos críticos principales formulados por Heidegger. Regresaré a este tema en el capítulo 6.

¹⁹ Georg Lukács, 1974, p. 21.

²⁰ Pascal, 1977, Segunda serie: La apuesta. [tr. citada, p. 48.]

²¹ *Ibid.* [tr. citada, pp. 153 y 154.]

²² *Ibid.* [tr. cit. p. 155.]

²³ Hans Jonas emplea la expresión *Necropolis* para referirse a la naturaleza tal como es percibida por la ciencia natural moderna (Jonas, 1966).

²⁴ Lucien Goldmann inventa un Kant "trágico", una especie de seguidor de Pascal. No es preciso estar de acuerdo con él para descubrir que los tres "postulados" de la razón pura práctica equivalen a la apuesta pascaliana.

²⁵ Nietzsche, F.: *Uso y abuso de la historia*, traducido como *On the Advantage and Disadvantage of History for Life* por P. Preuss (1980) [Consideraciones intempestivas, Madrid, Alianza.]

²⁶ Rorty, 1989.

²⁷ Pascal, 1977, B.819.272

²⁸ Sartre, 1956, pp. 440-1.

²⁹ "¿Qué es metafísica?", en Heidegger, 1977, pp. 91-112 [¿Qué es

metafísica?, Buenos Aires, Siglo Veinte.]

³⁰ Sartre, 1956, p. 444.

³¹ Hegel elabora este tema en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*. En su opinión, el cristianismo superó el accidente del nacimiento mediante la declaración de la salvación de todos los seres humanos.

³² Hegel insistió en que la oración "todos los hombres nacen libres" no es sino una generalización precipitada del estado de cosas premoderno. En épocas premodernas algunas personas eran libres sólo porque habían nacido libres. En la época moderna, sin embargo, esto no es así. A pesar de su objeción filosófica (justificada), Hegel aún empleaba de manera ocasional la conocida frase.

³³ Ser hecho no significa ser "preparado". Es posible cumplir tareas (heredadas) tradicionales de muchas maneras; ellas pueden ser grandiosas o insignificantes, lúgubres o vividas. La grandeza de un origen premoderno muestra algunas preferencias plásticas. Con todo, no es posible llamar incluso al más grande de los personajes "hecho por sí mismo" si hereda, al menos socialmente, las condiciones de su grandeza, si su destino no es autoimpuesto.

³⁴ Como es obvio, si insistimos en que los hombres y mujeres modernos nacen libres, no queremos decir que el recién nacido pueda hacer lo que le venga en ganas. Hay varias interpretaciones, igualmente válidas, de la libertad que no pueden sustituirse entre sí. Nacer libre significa (en la conocida frase) nacer libre en un sentido *social*, esto es, nacer contingente. Nacer contingente no equivale a nacer libre en un sentido moral, político, psicológico o incluso físico. Me ocupo de la contingencia como resultado de la formación social moderna en "Derechos, Modernidad, Democracia" en Heller, 1990, pp. 160-75 [*Historia y futuro: ¿sobrevivirá la modernidad?*, Barcelona, Península, 1991.]

³⁵ La expresión, al igual que la idea, de "el otro significativo" fue concebida por G. H. Mead, el contraste entre orientación "externa" e "interna" fue señalado por D. Riesmann.

³⁶ El hombre unidimensional y la sociedad unidimensional son conocidas metáforas acuñadas por H. Marcuse.

³⁷ En Kierkegaard, 1941.

³⁸ En Riesmann, el hombre orientado hacia el interior está orientado hacia una tarea y no hacia sí mismo. En todo aquello que vaya más allá de esta semejanza, mi empleo del término difiere del de Riesmann. Véase Heller, 1984, 1985 y 1990.

³⁹ Epicuro, en *Hellenistic Philosophy*, comps. B. Inwood y L. P. Gerson, Indianápolis, Hackett, 1988, p. 29.

⁴⁰ He elaborado un aspecto de esta idea en Heller, 1990. Regresaré él en mi próximo libro, dentro del marco de una psicología moral.

⁴¹ Sobre la base de la máxima de Kierkegaard de que la verdad es subjetiva véase el capítulo 4.

⁴² Collingwood, R. G. *Autobiography* (Oxford, Oxford University Press), s.a., pp. 4-5.

⁴³ Aunque Rorty no se refiere al concepto de elección existencial, trata de la relación entre la novela y el novelista en términos de tal elección. Véase el capítulo 5, "Autocreación y afiliación: Proust, Nietzsche, Heidegger" en Rorty, 1987.

⁴⁴ En Heller, 1990, trato de la posibilidad de elegirnos a nosotros mismos

como personas decentes y de las principales connotaciones teóricas/prácticas de tal elección.

⁴⁵ Los filósofos modernos emplean normalmente dos palabras diferentes con el fin de hacer una distinción entre la vida vivida en contingencia y la vida (esencial) autodestinada. Así se da en Kierkegaard, en Nietzsche, en Dilthey (como en general en todos los filósofos de la vida: la *Lebensphilosophie*), en el joven Lukács y en Heidegger, para mencionar sólo los pensadores más característicos.

⁴⁶ Lukács, 1971, sigue la lógica de la elección existencial.

⁴⁷ En Merleau-Ponty, la comprensión en la historia es una categoría de origen weberiano; se refiere a las personas que conducen sus asuntos en la historia, tanto teórica como prácticamente, mientras que la razón en la Historia proviene del legado hegeliano-marxista, que, como un sujeto casi mítico, configura los caminos de la historia según un plan desconocido, aunque firme.

⁴⁸ En Goldmann, la promesa marxista no se puede basar en el conocimiento; es necesario apostarle a ella. Así es como Goldmann seculariza a Pascal.

⁴⁹ El juicio reflexivo es *a priori* sólo en calidad de juicio estético; como juicio teleológico llega a ser funcionalmente equivalente a la finalidad, que es una idea de la razón, como ya se formuló en "La idea de la historia desde un punto de vista cosmopolita" y en otros escritos políticos.

⁵⁰ También sería posible describir la teoría de Marx como la aplicación del viejo concepto aristotélico de la teleología interna o como la mera recapitulación de la narrativa hegeliana. Aquello que existe como *dynamis* se despliega como *energeia / ergon*, aquello que existe en sí mismo se despliega como en y para sí mismo. Sin embargo, Marx también enumera todos los elementos de la esencia humana que por casualidad resultan ser exactamente los de un hombre moderno hecho por sí mismo en los términos en los cuales se elige a sí mismo y también a su mundo (por venir).

⁵¹ El existente kierkegaardiano es aquello que más tarde llegó a ser el *Dasein* de Heidegger. El existente es la persona individual (no sólo la conciencia individual) para la cual la existencia como tal llegó a ser el problema (principal). El existente es el individuo que, como individuo, es el universal.

⁵² Me ocupo con detalle de este problema en las partes segunda y tercera de *Teoría de la historia*.

⁵³ Poner el pensar junto a la filosofía (o, como hizo Kierkegaard, el "pensador existente" junto al filósofo) fue un gesto provocativo. Ahora que el tinte provocativo se ha gastado, Derrida y algunos otros provocadores filosóficos regresan al término 'filosofía'.

⁵⁴ El "pensador existencial" es un existente que practica la reflexión infinita (el pensar), esto es, que reflexiona sobre el problema del existir.

2

Historia vivida, utopía, apocalipsis, marcha fúnebre

1. Espectáculo o historia vivida; espacio histórico; lo cercano y lo lejano; la profundidad y la superficie; atrás y adelante

Se contempla el espectáculo desde la ventana, desde las filas del teatro o desde una silla frente a la pantalla de la televisión. Algo sucede, ha sucedido o va a suceder allí afuera que no sucede aquí y ahora. Algo sucede, ha sucedido o va a suceder a otros que no nos sucede a nosotros. En un espectáculo “en vivo”, el presente es presentado; el recuerdo no desempeña aquí papel alguno. El recuerdo reúne los relatos pasados, una vez conectados pero ahora dispersos, y los vuelve a insertar en un todo inteligible. En el espectáculo recordado, el pasado está siendo presentado o representado. El recuerdo no es la rememoración, pues el recuerdo no reúne sus relatos a partir de las huellas en el pergamino de la memoria. Aquellos que recuerdan no vivieron los relatos que ahora recuerdan: saben o han leído acerca de los mismos. Adaptan, seleccionan e interpretan la historia vivida por otros. En un espectáculo de representación, este tipo de operaciones tiene un alcance limitado; sólo es posible modificar el relato originario (el mito) dentro de límites estrictos.¹

Thomas Mann observó que el manantial del pasado es profundo.² ¿A qué se debe la metáfora?

Se emplean varias metáforas espaciales para ilustrar el tiempo o la experiencia del tiempo. Cuando uno se refiere al pasado como algo que ha sido dejado “atrás”, se está haciendo una pre-

sentación directa de una experiencia cotidiana muy común. Se dice adiós a la casa paterna para nunca regresar a ella; se la deja atrás. Y, por cierto, dejar una cosa atrás o dejar de hacer ciertas cosas para siempre es la descripción de una experiencia básica del tiempo. Antes de reflexionar sobre el tiempo con la ayuda de palabras fantasiosas, nuestra experiencia primaria del tiempo es la de la irreversibilidad de los sucesos, acontecimientos y decisiones. El pasado está, entonces, “detrás de” nosotros, nos ha dejado o nosotros lo hemos dejado; pero ¿por qué es profundo el manantial del pasado? “Profundo” no es sinónimo de “larguísimo”. Un camino larguísimo es una trayectoria en el mismo nivel horizontal que uno corto. Si bien no podemos imaginar toda la extensión de ese camino, dado que sólo lo recorrieron otros que vivieron antes de nosotros, suponemos que no hay ninguna diferencia básica respecto de la altura entre aquello que ha sido dejado atrás y aquello que aún está adelante. Sin embargo, la metáfora del manantial profundo sugiere que estamos parados en la superficie, en contraste con el abismo que se abre frente a nosotros. En vez del “manantial profundo” también sería posible hablar de un “hoyo profundo” o un “pozo profundo”. Las asociaciones cambiarán y, sin embargo, aún nos ubicaremos a nosotros mismos (el presente) en la superficie, en el suelo firme, en el acto de inspeccionar el pasado como si se extendiera de manera profunda hacia abajo, invitándonos a “descender” en él.

Thomas Mann escribió: “el manantial del pasado es profundo”. El contexto —el héroe de su relato— requería que mencionara un “manantial” y no un hoyo, un pozo o un laberinto subterráneo. Pero, más allá de si es un manantial, un hoyo, un laberinto subterráneo o alguna otra cosa, el pasado es profundo; es profundo para nosotros. El pasado es profundo para los modernos.

El tiempo y el espacio son formas de una imaginación *a priori*.³ La imaginación histórica es también *a priori*⁴ en un sentido estrictamente no kantiano. Sería realmente posible que una sola persona percibiera y pensara sin imaginación histórica. Pero un grupo de personas no podría sobrevivir sin ella y, en consecuencia, tampoco la persona podría sobrevivir. La imaginación histórica *a priori* se hace evidente en una diversidad de instituciones imaginarias.⁵ Los espectáculos en general y las metáforas que constituyen un espectáculo en particular son instituciones imaginarias. El pasado “profundo” o la “profundidad del pasado” es una institución imaginaria moderna (modernista).

Nosotros descendemos al pasado como los antiguos descendían

al Hades. Pero el Hades era un espacio limitado y los griegos sabían de sobra a quién y qué esperar ver allí una vez que descendían. El pasado de los modernos, por el contrario, es inagotable e infinito, infinito no *en* el espacio y el tiempo sino precisamente *como* el espacio y el tiempo. Y nosotros no tenemos idea alguna de qué esperar ver allí, una vez que nos hemos embarcado en un recorrido subterráneo. Los modernos no tienen deidades ctónicas. La Ilustración libró, sin ganarla, una guerra contra el Dios de los Cielos, pero triunfó por completo en su lucha contra el Demonio del Infierno subterráneo.⁶

El pasado es profundo. Si el pasado es un manantial, sólo vemos nuestra propia imagen cuando tratamos de examinarlo. Por lo tanto, hacemos descender el cangilón de la excavadora. ¿Qué trae a la superficie? ¿Agua sucia? O ¿prístina? Los modernos sumergen el cangilón con curiosidad y terror. Y fисgando el cangilón que acaba de ser traído a la superficie de la región sublunar,⁷ ven su propia imagen distorsionada en un cangilón con agua. El pasado es profundo, pero aquello que se ha extraído de allí está en la superficie y está próximo. Usando nuestro cangilón, lo más lejano puede tornarse en lo más próximo. Como Hegel escribe: en la piedad del pensar la conciencia llega al estado de la subjetividad, “a la no alienación, cuando el espíritu se hunde en las profundidades, que no están lejos, sino que son la proximidad absoluta, el Presente”.⁸

Esto sigue siendo así si nos desplazamos de la metáfora del manantial a la metáfora del hoyo o la del tímpano debajo del agua. El viaje hacia la profundidad del pasado es también un viaje hacia la profundidad de los propios espacios internos de la persona. Hegel habla del “espacio interno” de la subjetividad. Se supone que hay un espacio dentro de nosotros. Sin duda, este espacio no es idéntico a nuestra alma inmortal, ni al infinito matemático que, según Pascal, contenemos. El “espacio interno” no consiste en neutrones y protones: es un espacio metafórico. El “espacio interno” puede ser un manantial, un hoyo o un pozo. Sin embargo, no existe cuando nacemos, al menos según Hegel. Los hombres y mujeres modernos mismos lo crean dentro de sí mismos. Se tiene un pequeño departamento o un depósito “dentro” de sí mismo. Está adentro porque no se lo comparte; se puede cerrar la puerta del departamento. Tenemos acceso privilegiado a él, las llaves están en nuestro bolsillo. Somos libres de abrir la puerta para que otros vean nuestros cuartos; también podemos reservárnoslo si así lo queremos. Podemos descansar allí antes

de “salir”. Pero si las puertas permanecen cerradas demasiado a menudo, si nunca se dejan abiertas las ventanas, el aire del espacio interno se tornará impuro, incluso venenoso, y la persona languidecerá, incluso perecerá. Este peligro amenaza a los hombres si ellos no son transparentes respecto de sí mismos. Sin embargo, es difícil imaginar que cualquier persona con tal “espacio interno” será alguna vez por completo transparente a sí misma. Hegel, a pesar de ser el gran racionalista que fue, no sugirió que una autoconciencia finita pueda realmente alcanzar una transparencia completa. El hombre que se ha creado a sí mismo es el retorno de la autoconciencia y, sin embargo, todavía no es la verdad. Sólo el Espíritu Absoluto alcanza la transparencia completa (la identidad de sujeto y objeto, la cancelación de la escisión, la totalidad, la verdad).

Los hombres modernos son cavadores. Sienten que han alcanzado la profundidad en sí mismos, de modo que comienzan a cavar. El pasado (la historia) se hundió profundamente en ellos, de modo que continúan cavando. La persona y la raza, el microcosmos y el macrocosmos se sumergen en el agua y en la tierra. Con todo, para algunos, todo eso es sólo apariencia y cavar carece de importancia. El hombre subterráneo. La historia subterránea. Los hombres como arqueólogos; un arqueólogo esperanzado o uno desesperanzado.⁹

Sin duda, las instituciones imaginarias cambian. Es posible detener la excavación; en vez de ello, se puede comenzar a hacer una exhibición. También es posible desechar la metáfora de la “profundidad”. Cuando se exhibe sin excavar, finalmente no queda nada que exhibir. Se hace una exhibición en el espacio externo, pero se excava en el espacio interno del individuo o la especie. Cierra el yacimiento, cubre el manantial y el hoyo con yeso, y las entradas al laberinto subterráneo se sellan de un modo firme. El hombre que hace una exhibición sin excavar es el hombre unidimensional.

Para Walter Benjamin, el pasado no se asemeja a un manantial, sino a un inmenso montón de ruinas y fragmentos, inconexos.¹⁰ También ésta es una metáfora espacial pero, como es evidente, por completo distinta. Thomas Mann pudo dar por sentado que el lector entendería aquello que quería decir al decir que el manantial del pasado es profundo. Sin embargo, no era entendimiento aquello que Walter Benjamin buscaba. Quería conmovernos con su metáfora, desafiar de frente la institución imaginaria dominante de la que él mismo participaba. Por lo tanto,

invirtió la metáfora original. Compartía el imaginario dominante en cuanto que no consideraba el pasado como algo que yace "detrás de nosotros" o algo que ha sido dejado atrás. Su pasado (la historia) no constituye morada alguna, ningún hogar, ningún comienzo, ni siquiera una planicie abierta. En vez de estar oculta en lo profundo, en la parte inferior de la Tierra, la historia está por completo en la superficie. El inmenso montón no es nada más que el hoyo inmenso, elevado y abandonado a su suerte; la convexidad sustituyó a la concavidad.

Los arqueólogos excavan profundamente "allí abajo"; la arqueología exhuma. Los arqueólogos exhuman fragmentos y reconstruyen el todo a partir de los fragmentos. Los arqueólogos creen que es posible, a partir de los fragmentos, como resultado de su excavación, descifrar un texto que alguna vez ha sido el texto del todo. También Benjamin habla de fragmentos. Sin embargo, estos fragmentos no están escondidos debajo de la Tierra y no necesitan ser excavados. La historia está a la luz, en la superficie; todo aquello que conocemos es un conocimiento de ruinas. No se puede dar significado alguno a estas ruinas por medio del recuerdo humano, pues carecen por completo del tipo de sentido que podríamos realmente entender. Además, el recuerdo, como intento de dar significado a lo sin sentido, de llevar lo carente de habla al habla, constituye una trangresión.

La denegación radical de recordar el pasado es también la negación de la historia: de la historia pasada, presente y futura a la vez.¹¹ El recuerdo arqueológico produce diversos espectáculos. El mismo fragmento puede narrar varios relatos y cada arqueólogo da su propia puesta en escena. La denegación radical del recuerdo (*qua* la negación del recuerdo) ofrece un espectáculo único; la metáfora del montón de ruinas es de por sí el espectáculo. Como ninguno de los fragmentos conlleva significados que podrían ser descifrados por los arqueólogos humanos, el mismo espectáculo es constantemente re-escenificado. La catástrofe es repetición y la repetición es catástrofe.¹²

El recuerdo histórico moderno es arqueológico y el espectáculo es el reordenamiento del resultado de la excavación. El espectáculo puede ser un relato, una descripción erudita, una imitación precisa del centro de una vieja ciudad, una exhibición de museo o alguna otra cosa. Pero ninguno de ellos es una historia vivida. Nada acerca de lo cual tratan esos espectáculos puede ser rememorado antes de haber sido visto. Todo lo que ha sido recordado no ha dejado huella alguna en el pergamino de la memoria

de los vivos. Los arqueólogos le aseguran a uno que, sin duda, todo eso dejó tales huellas en el pergamino de la memoria de aquellos ya muertos hace mucho tiempo. Pero esos que están muertos desde hace mucho no participan del recuerdo, no ven el espectáculo y no pueden corroborar a los arqueólogos. La historia de los muertos es una historia muerta. Pero Hegel discute el Espíritu viviente y la Historia viviente (*lebendige*).

Sólo una historia desvergonzadamente teleológica es “viviente” (*lebendige*). La hermenéutica, esta tímida empresa, no puede maquillar el rostro de los actores de historias pasadas, ni representar, en lugar de ellos, el papel de los títeres movidos por las cuerdas de las leyes históricas e impulsados por causas y efectos en la *danse macabre* de la contingencia.

La *nostalgia* inspira vida en el pasado muerto, pero no la excavación, ni siquiera el reordenamiento preciso de los fragmentos. Es la nostalgia la que resucita el pasado muerto. No puede resucitar a los muertos (sólo una historia teleológica que carece de toda vergüenza o un mesianismo descarado pueden hacerlo), no obstante hace que los muertos hablen y actúen como si estuviesen con vida. Estos muertos, habiendo sido traídos a la superficie desde el manantial que refleja nuestros rostros cada vez que nos inclinamos sobre él, estos muertos son todo aquello que deseamos ser. Nos gustaría vivir en su época y en su hábitat. Ellos también hacen cosas que nosotros tememos hacer y atraviesan experiencias que, con sólo soñarlas, nos producen horror.

La nostalgia no es el deseo del otro; es el deseo de la otredad. El deseo del otro es vehemente. La persona nostálgica desea estar en otra parte. No quiere conversar con Sócrates de la manera en la que Sócrates quería conversar con todos aquellos “hombres sabios” muertos; el hombre nostálgico quiere ser Sócrates o al menos uno de los discípulos más próximos al filósofo. Quiere estar presente en sus conversaciones y acompañarlos a las termas y al gimnasio. Quiere ser el amante de Alcibiades. El hombre nostálgico elige para sí mismo períodos y Otros Característicos y los elige de manera libre. La nostalgia sueña. El hombre nostálgico resucita a los muertos en sus sueños, los resucita en privado: por eso siguen estando muertos. La historia vivida en privado no es la historia vivida. El vivo no la comparte con el que está vivo, sino con el muerto. Muchos hombres y mujeres modernos tienen sus momentos de nostalgia; entre ellos, también hombres y mujeres que se han elegido a sí mismos de manera existencial. Ellos

animan el pasado sobre la base común de su historia vivida. Pero el hombre nostálgico depende de los muertos. Los muertos pueden ser resucitados en el arte, la religión y la filosofía, pues unen la presentación con la representación, el recuerdo y la rememoración.

Los mitos que comparten pueblos o comunidades religiosas son las formas de la representación pura; ellos no tienen necesidad de resucitar a los muertos, dado que los muertos murieron sólo físicamente, pero no en sentido espiritual. La representación no es el resultado de excavar: el espectáculo es omnipresente. El tiempo y la eternidad, el presente, el pasado y el futuro se combinan. La forma común de experimentar es también la forma común de vivir. No es lo más lejano aquello que llega a ser lo más próximo. Teseo jamás ha sido lo más lejano que por casualidad llegó a ser lo más próximo para los atenienses aficionados al teatro; Cristo jamás ha sido el más distante que necesita llegar a ser el más próximo para el cristiano piadoso. Sólo cuando el pasado ya ha sido eliminado del presente, cuando comenzamos a excavar y a enviar el cangilón hacia abajo en el manantial, se busca la experiencia privada de la nostalgia (y del anhelo) en dirección hacia el espectáculo. A menos que la nostalgia y el anhelo se traduzcan al lenguaje de una forma común de experiencia, los muertos no pueden ser resucitados para compartir nuestras formas de vida. Aquí y ahora se da el hecho de que quien era el más distante puede llegar a ser el más próximo.

Para los hombres y las mujeres modernos, la presentación del pasado (la historia) es superior a la representación. La búsqueda de "raíces" es sólo un sustituto fácil de la representación. Los mitos nacionales fabricados hace poco están desapareciendo. Pero, ¿puede aún la nostalgia (y el anhelo) ser traducido al lenguaje de una forma común de experiencia? ¿No están las formas de vida demasiado fragmentadas para eso? ¿Es aún la nostalgia (o el anhelo) de la otredad, tanto como del otro, una motivación suficientemente poderosa como para poner en marcha la aventura?

El tímpano está tan muerto como las ruinas; sólo es más frío. A los arqueólogos del alma les gustan las metáforas de la Necrópolis. Ellos hablan de los fósiles, los laberintos subterráneos, los edificios derrumbados que han sido cubiertos y se han hecho inhallables bajo otros más recientes e igualmente seniles. El objetivo de excavar en la arqueología espiritual es similar al de la

excavación arqueológica pura y simple: despejar los fósiles, determinar su edad, restaurar los edificios más antiguos, recomponer las ruinas en un todo, traer todo a la superficie. Y, sin embargo, en la arqueología espiritual todo sucede de la manera contraria. El deseo no está del lado del excavador, ni siquiera del lado de los que asisten al espectáculo. El deseo proviene desde abajo de las ruinas. El excavador no descifra ningún sentido a partir de textos fragmentados; supone que los fragmentos son falsificaciones y las escrituras testimonios fraudulentos. Los lee con un diccionario de metáforas en la mano y busca las traducciones correctas de los textos. Aquí las metáforas son traducidas a otras metáforas. Las metáforas clave descifran el “significado real” de las metáforas originales; las últimas son ahora tratadas como “huellas”. Las metáforas del diccionario están interrelacionadas: todas representan un relato en una nueva mitología. El mito del pasado del alma, del mundo subterráneo del alma (recuérdese: el pasado es profundo) es el mito de la persona privada. Dicho mediante el retruécano exagerado pero agudo de Adorno, las divinidades de este mito (freudiano) son los *lares* y *penates* de la alcoba.

La mitología del inconsciente y del ello dramatiza la vida privada, enriquece la vida privada con un significado oculto y le asigna una tercera dimensión. Padres y madres insignificantes son inflados hasta convertirse en gigantes mitológicos, experiencias hace mucho olvidadas o perturbadoras cobran las dimensiones de las tragedias griegas. Parricidio, incesto, fratricidio, odio y desesperación ya no son más privilegios de los grandes. Todos nosotros participamos de ellos. La mitología de lo privado es un intento de combinar la representación, en vez de la presentación, con la institución imaginaria del “pasado profundo”. Se cree que el diccionario de la mitología es representativo, dado que el ello es eterno y aparece siempre como el ser-en-el-tiempo de lo eterno. La persona individual repite (en el sentido de *re-petere*) los relatos representativos (y eternos) de la especie. Pero los repite por cuenta propia. Sin duda, su padre y su madre, sus hermanas y hermanos, protagonistas de su relato, son reales, no personas ficticias, pero en sus vidas “reales” ellos no actúan en su drama. Cada uno está solo con su relato mitológico.

Pero quizás no del todo. Cada uno está junto a algún otro, junto a alguien que, por definición, no es parte de su relato: el analista. Más aún, está estrictamente prohibido que el analista participe

en este relato. Si lo hiciera, ellos —los excavadores y el propietario de la mina— vivirían una historia en común, pero esto no debe suceder. El analista es la personificación del diccionario y del intérprete de las huellas en uno. Quizás ni siquiera un espectador real. Pues resucita a los muertos de modo tal que puedan contar su relato una vez; y no más. Los muertos son resucitados a fin de ser olvidados, de ser inhumados para siempre. A los hombres y las mujeres se les asigna una tercera dimensión mientras se resisten a los arqueólogos. En el momento en que todo viene a la superficie a fin de curar al paciente, aquello que ha sido desenterrado volverá a ser inhumado, esta vez para siempre.

¿Quién está vivo y quién está muerto? ¿Qué está vivo y qué está muerto? La historia personal, aquella que es realmente desenterrada, es tenue; recibe sus dimensiones gigantescas mediante el hecho de ser descifrada como la reactuación de lo no histórico y no personal. Lo no histórico, que está desprovisto de significado, inyecta significado en el tenue contenido histórico. El tenue contenido histórico es por sí mismo a-telológico. Aquello que aquí sucede, sucede a través de la coincidencia de fuerzas meramente contingentes. La historia (del alma) es una cadena contingente de acontecimientos que adquiere significado a partir de aquello que no es acontecimiento. Se trata de un significado prestado.

La historia vivida permanece fuera de la órbita de la mitología privada. La historia vivida puede ser rememorada. Para rememorarla, uno sigue las huellas dejadas sobre la membrana de la propia memoria y de la memoria de otros. Se rememora junto a otros. Uno no excava, uno revive. Sin embargo, esto no es un espectáculo. Los tipos de espectáculo que pertenecen a la historia vivida son representación colectiva, por un lado, y presentación de la propia experiencia en la forma de una experiencia *a priori*, donde lo más lejano puede llegar a ser lo más cercano, por el otro. El último tipo es moderno. También aquí se rememora junto a los otros, junto a todos aquellos cuyas experiencias son revividas bajo el hechizo de la misma forma *a priori* de experiencia histórica (del arte, la religión y la filosofía). Sin embargo, dentro de la órbita de la mitología ahistórica de lo privado, uno sólo sigue excavando bajo una guía extraña. El viviente sucumbe ante los muertos; el recuerdo asume el derecho de juzgar a la rememoración.

Se rememora junto a otros. Se experimenta junto a otros. Se vive junto a otros. La historia vivida es un pasado compartido.

Sólo el pasado compartido es una historia vivida.

Cuando dos personas lloran juntas sobre las ruinas de una vida que han vivido juntas su vida no está por completo en ruinas. Todo aquello que uno rememora junto a los otros permanece vivo; mientras se rememora junto a los otros, uno está vivo.

En el caso de redes sociales complejas y, en particular, en el caso de la época moderna es preciso distinguir entre las historias vividas primarias y secundarias. La densidad (riqueza) de la propia vida depende de ambas.

Tener (o compartir) experiencias y reflexionar sobre las experiencias son los dos polos de la experiencia misma. En la misma vena que "cuanto más se sabe, tanto más consciente se llega a ser de la propia ignorancia", o "cuanto más puro se es, tanto más graves llegarán a ser los propios pecados",¹³ cuanto más se reflexiona sobre las experiencias propias, tanto más profundas, ricas y más explícitas llegarán a ser. Las personas viven juntas si comparten experiencias en este sentido.

La historia vivida primaria es el continuo compartir de experiencias. Las experiencias pueden ser comunes desde el principio o pueden llegar a ser comunes a través de la revelación. Pero, cualquiera sea el origen, por lo general se mantienen vivas mediante la repetición o mediante la reflexión. Repetición y reflexión desempeñan un papel diferente en la vitalidad de la historia vivida. La repetición es como sacar la misma fotografía o rollo de película del archivo de nuestras memorias (un restaurante, un lugar de vacaciones, el llanto de un niño, un rostro ridículo y lo que sucedía a su alrededor). La diferencia entre repetición y recuerdo es que la fotografía o el film llegaron a ser extraños por el hecho de haber sido objetivados; "realmente" ya no somos más la persona de la foto; quizás nunca lo fuimos.¹⁴ De ningún modo es posible repetir la fotografía; más bien, suele ser empleada como un nudo en un pañuelo, como un gatillo para repetir recuerdos. Nos aburrimos pronto al mirar fotografías de personas con quienes nunca hemos compartido la vida ni tenemos la intención de compartir nada (pues no hay nada para ser repetido), a menos que nos desplazemos de la memoria al recuerdo y veamos en ellas meros objetos de recuerdo.

En la historia vivida, la repetición no se centra en el objeto, sino en la experiencia común misma. En realidad repetimos los sentimientos, las emociones, los afectos. La repetición no consiste en revivir exactamente lo mismo; no es posible "traer desde el pasado" los mismos sentimientos que una vez se sintieron, ni siquiera sabemos si son los mismos. Pero cuando uno de nosotros

decir: "¿Te acuerdas de X?" y de repente estallamos de risa juntos, entonces sin duda fue exitosa la repetición. La repetición no es reflexiva. No queremos descubrir juntos aquello que realmente sucedió, cómo sintió o entendió en verdad alguno de nosotros. La repetición es aproblemática en cuanto no pone en peligro la historia vivida, sino que más bien la confirma, aun cuando la experiencia repetida sea dolorosa. Una experiencia dolorosa que no exige una reflexión ulterior ya ha sido dejada atrás, no porque haya sido olvidada, sino porque ha sido integrada a la vida.

La repetición también está situada en la historia vivida secundaria. Los miembros de la misma generación, que crecieron en el mismo lugar, también pueden estar involucrados en la repetición. Como cada uno sabe cuáles son las experiencias comunes de la propia generación, de un cierto grupo dentro de esta generación, la repetición, encapsulada en preguntas tales como "¿Te acuerdas de X?", es aproblemática desde un punto de vista existencial, del mismo modo que la historia vivida. Con esto quiero decir que no pone en peligro la historia vivida, sino que más bien la reconfirma. Sin embargo, si hay muy poco para repetir (en la historia vivida secundaria) o si ya en ese nivel sólo es posible repetir las propias experiencias junto a unos pocos, la historia vivida es vacía, esporádica y tenue.

La interpretación, la transformación o la profundización reflexivas de una experiencia común son por completo aproblemáticas desde un punto de vista existencial, si la experiencia misma se pone en marcha a través de una imagen o la forma de una experiencia *a priori* (por ejemplo, mediante una pintura). Si bien la comunicación de la experiencia es aproximada (excepto para un poeta), la verbalización de esta experiencia, la reflexión constante, progresiva y mutua sobre la obra (en este caso: la pintura) que ha ocasionado la experiencia estética, cambia la experiencia misma. Puede profundizar la experiencia tanto como hacerla más superficial. En realidad, la cultura estética requiere de una reflexión progresiva sobre las obras de arte, de la misma manera que la religiosidad requiere de la reflexión continua sobre los textos sagrados. Mientras que la reflexividad de este tipo no encierra peligros para la historia vivida, es una cuestión por completo diferente la de si un aumento de la reflexividad pone en peligro el arte o la religión. Pero esta cuestión sigue estando fuera del alcance de la discusión presente.

En la historia vivida primaria, la reflexividad llega a ser a la vez un deber absoluto tanto como un peligro inminente.

Toda historia tiene un comienzo. La historia vivida (del tipo primario, el único tipo que voy a discutir a partir de ahora) comienza con el inicio de una relación. Mi modelo será la clase de relación que se inicia a partir de ambas partes, por ser la forma pura de la historia vivida. La iniciativa mutua requiere un gesto mutuo; el gesto mutuo es un gesto de confianza fundamental. No es posible saber de antemano si se puede confiar del todo en el otro, de ahí que el gesto de la confianza total sea fundamental. Es un gesto existencial. Es posible saber algo acerca de la otra persona, incluso es posible conocerla. Pero este conocimiento es anterior a la historia vivida. Si se comienza a reflexionar acerca de la confiabilidad de la otra parte, es posible continuar *ad infinitum*, pues siempre se encontrarán razones para confiar o desconfiar. Y la cadena indefinida de la reflexión haría que la relación se detuviera antes de haber comenzado. Después de todo, es posible sobrevivir sin historia vivida, al no confiar a nadie la propia felicidad, libertad y vida. Ni hace falta decir que, en el momento en el que mediante un gesto se le presta al otro confianza absoluta, uno tiene a la vez que confiarse a sí mismo al mantenerse fiel a la confianza absoluta del Otro. Y, de igual manera, es posible seguir reflexionando *ad infinitum* acerca de la propia confiabilidad y siempre se encontrará un “contra” para cualquier “pro”. Es posible sobrevivir sin confiar absolutamente en nadie; la “sabiduría común”, incluso, sostiene que retirar la confianza proporciona altos dividendos en la vida. Sean cuales fueren esos dividendos, la historia vivida no es uno de ellos.

El gesto inicial de la confianza fundamental es el simulacro de la unidad negativa de la elección existencial y de la apuesta existencial. Es una apuesta, aunque también difiere de la apuesta existencial. Prestar absoluta confianza a otra persona no es el mismo tipo de gesto absoluto que jugar a cara de manera absoluta; más bien uno crea las condiciones óptimas para la confiabilidad de la otra persona. El gesto inicial de confiar es también una elección de nosotros mismos, pero no la elección existencial absoluta; al elegirnos a nosotros mismos, también elegimos al otro “existente” que sigue siendo libre de no elegirse a sí mismo o a nosotros. Si él no hubiese seguido siendo libre, nos habríamos elegido a nosotros mismos, no a él; si nuestro gesto hubiera sido similar a jugar a cara o cruz, no habríamos elegido en absoluto. Por último, la confianza es un salto sobre una gran brecha que sólo más tarde será llenada, pero más tarde tiene que ser llenada. La confianza puede ser traicionada y, en consecuencia, se puede

retirar. La confianza fundamental inicial es un riesgo, como lo son todos los saltos. En este caso el riesgo consiste en que la propia historia vivida, la parte orgánica de la propia vida, se habrá perdido. La historia vivida es un vaso sanguíneo del *telos* de la vida. La pérdida de una historia compartida es la ruptura de un vaso del *telos* de la vida que deja atrás un huella dolorosa, un lugar sensible.

Si bien ninguna historia compartida puede comenzar sin que se garantice la confianza fundamental mutua, el carácter y la intensidad de la relación define el contenido de esta confianza. Los niños saben de manera sagaz que ciertos chicos pueden ser confiables para compartir un paseo nocturno en un campamento de veraneo, pero no para compartir con ellos sus propios secretos. Cuanto más se comparte, tanto más densa llega a ser la historia vivida, pues es entonces cuando las personas pueden rememorar juntas, pueden repetir el pasado, reflexionar sobre él y mantenerlo vivo dentro del presente.

Todo lo que vive necesita ser cultivado. Una vez que se ha establecido la confianza mutua, comienza la historia vivida. Como viviente y vivida, requiere de cuidado y circunspección. La historia viviente/vivida es teleológica, pero no tiene propósito alguno; uno no cultiva la historia viviente/vivida desde el punto de vista de un resultado final que se necesitara. La historia vivida y viviente tiene una finalidad sin fin intersubjetiva, donde el término "in-ter-subjetivo" no tiene ningún sentido epistemológico, sino onto-existencial.

Se cultiva la historia viviente/vivida por el hecho de enriquecerla y realizar su carácter teleológico. Una relación viviente/vivida llega a ser completamente teleológica, una vez que se torna eterna. Eterno no significa en este contexto que no finaliza como tal, sino más bien que no finaliza en el ámbito de la finitud. La historia vivida/viviente llega a ser eterna cuando llega a ser intemporal en cuanto el tiempo no puede dañarla, porque no puede marchitarse mientras dura, sino sólo con la eliminación del tiempo. La fórmula "hasta que la muerte nos separe" es un gesto de iniciación y su fuerza vinculante es sólo formal. Una historia viviente/vivida por completo teleológica no necesita de la fuerza vinculante de la fórmula, pues ya se le había dado contenido a través de una vida compartida que tiene un sentido concreto.

La historia compartida no requiere de una transparencia completa, ni siquiera aquellas clases que tienen las tramas más cerradas. Hay cosas que una persona no puede rememorar; hay

cosas que una persona no sabe acerca de sí misma; hay cosas que una persona sólo puede rememorar sola, tal como viejos recuerdos, hojas muertas de una historia una vez vivida. Y, sin embargo, hay algunas otras cosas que una persona quiere reservar para sí misma. Pero una falta de transparencia demasiado grande pone en peligro la historia compartida. Cuanto más se sabe que no se saben muchas cosas esenciales acerca del otro, tanto menos es posible reconfirmar la confianza que se inicia. El riesgo involucrado en el salto inicial aumenta y no disminuye. La historia vivida llega a estar en peligro, porque nunca se conoce aquello que el otro está reteniendo y que hace que la "retención" sea mutua y la historia vivida inauténtica.

En toda clase de historia vivida (primaria) se requiere *algo* de transparencia, pero ninguna exige transparencia total. Sin embargo, como el nivel de "tolerancia de la no transparencia" se establece mediante el acuerdo o el arreglo, las partes pueden intentar alcanzar una transparencia mutua total. Kierkegaard se ocupó del amor recíproco simétrico en términos de transparencia total.¹⁵ En su opinión, sin una total transparencia el amor sigue siendo recíproco de manera asimétrica, pues el otro será manipulado y usado también como un medio. En principio, Kierkegaard está en lo cierto. La historia vivida/viviente no está enteramente libre de relaciones de poder. La pregunta es si los esfuerzos de alcanzar transparencia completa borran todas las huellas de las manipulaciones de poder. La relación entre Simone de Beauvoir y Sartre no corrobora la suposición. Aunque verdadera, su historia común no cumplió las condiciones establecidas por Kierkegaard. Pero las condiciones de Kierkegaard (p.ej. sólo es amor el primer amor) rara vez se cumplen en la vida moderna.

Las uniones íntimas (amor o ciertas clases de amistad) nunca se ponen en marcha sin una determinación, mayor que la habitual, relativa a la transparencia mutua. Al comienzo, los amantes y amigos quieren decir todo acerca de sí mismos y esperan que el Otro haga lo mismo. La práctica de la revelación mutua no puede continuar de manera cabal una vez que se ha establecido la relación. La vida toma el lugar de la narración del relato y el relato se hará común. Pero si la narración del relato se detiene, también se cortará la relación que existe entre la rememoración y el recuerdo. Es necesario que haya surgido la opinión de que es posible que una u otra parte recuerde las hojas muertas de las historias pasadas, pero no ambas: ellas no pertenecen a la historia vivida común. Si no se construye ningún puente entre el re-

uerdo y la rememoración, no puede haber continuidad alguna en la discontinuidad de las historias vividas.

La multiplicidad de las uniones es también una fuente de peligro. Una persona cambia en una relación y una historia en común deja huellas, no sólo en la memoria, sino también en el cuerpo, la actitud, el vocabulario, el gusto y muchas otras cosas. Uno descubre la impronta de una presencia ajena sobre casi todo. Sin explicación o revelación, el sentimiento de "ajenidad" se extiende en la persona que se repliega en la oscuridad. La historia vivida no llenará de puntos ciegos. Sólo la interpretación reflexiva puede eliminar, en caso de ser posible, estos puntos.

La interpretación reflexiva, a diferencia de la repetición, es un ejercicio ambiguo, pero un ejercicio del cual no podemos prescindir en la época moderna, pues lo requieren sin más el mantenimiento y el cultivo de la historia vivida. Hasta dónde y hasta cuánto se deba incursionar en el proceso de interpretación reflexiva tiene que ser decidido por aquellos que se comprometen en él. Se requiere *phrónesis*, el buen juicio práctico, para dar en el justo medio entre "demasiado poco" y "en exceso". Cuando hay demasiados puntos ciegos dispersos a lo largo del camino de la historia vivida, es preciso reinterpretar las experiencias comunes importantes. La autorrevelación también requiere ser intensificada, y no en función de sí misma, no como un tipo de ejercicio de exhibicionismo, sino a fin de dar vida a la relación a través de la restauración de su nivel inicial de transparencia. Como resultado de una interpretación reflexiva, aunque no sea imprescindible, las relaciones pueden llegar a ser más transparentes que al comienzo. El restablecimiento del nivel inicial de transparencia es, sin embargo, un deber. No hay que esperar una crisis a fin de comprometerse en la interpretación reflexiva. Hacerlo de vez en cuando pertenece a la historia vivida.

Como se dijo, la interpretación reflexiva es una clase de práctica ambivalente. Si ocupa el punto central en la historia compartida, esta historia será más hablada que vivida. La historia vivida, como toda historia, tiene pasado, presente y futuro; una sobreinterpretación del pasado (o del presente) obstaculiza el movimiento hacia el futuro. Si no hay un movimiento constante hacia el futuro, se pone en peligro la inclinación teleológica de la historia vivida misma. En vez de tornar más transparentes las relaciones, la reflexión interpretativa las oscurece hasta el punto de que se instaura el caos y las personas abandonan para siempre la esperanza de poner en orden la relación.

La historia vivida no sólo es cuestión de rememoración, sino también de olvido. En este contexto, el olvido es meramente la otra cara de la rememoración. Se rememora y olvida a la vez. Cuando rememoramos juntos, con frecuencia repetimos (o reinterpretamos) ciertas experiencias, mientras que dejamos que otras se hundan en el olvido. En lenguaje freudiano, las rechazamos hacia el preconsciente o hacia el nivel superior del inconsciente y las mantenemos allí. Como rememorar no es recordar, no rememoramos el nivel inferior del inconsciente (si hay algo así como una "cosa en sí misma") y ninguna experiencia que pudo haber tenido lugar pero que no fue mantenida con vida por la reflexión se puede hundir tan profundamente en el manantial del pasado.

Es sospechosa la prisa con la que se rechazan las experiencias no reflexionadas hacia el trasfondo del olvido. Los hombres y las mujeres que tienen tal prisa, de ningún modo tienen la paciencia necesaria para cultivar la historia vivida. Su memoria será esporádica, sus historias vividas tenues o breves. Pero una vez que se ha ejercitado una interpretación reflexiva seria, es necesario rechazar algunas experiencias, en particular las que lastiman, hacia el trasfondo y olvidarlas, si su omnipresencia pone en peligro el futuro y de este modo también la vida de una relación, y si olvidar es moralmente recomendable o al menos indiferente. Las personas se lastiman en todos los tipos de relaciones; a veces tienen razón, a veces están equivocadas. Si se mantienen vivas las equivocaciones, presuntas o reales, mediante una rememoración constante, uno se lastima a sí mismo tanto como al otro. Las equivocaciones que no son de un orden moral serio (que deben poner fin a la historia compartida sin tener en cuenta las dimensiones personales) también necesitan ser olvidadas por razones morales. En la época moderna, el perdonar se presenta en la forma del olvidar.¹⁶

Fascinados por el recuerdo, por excavar en la profundidad de la "historia" y del "alma", los hombre y mujeres modernos pierden su capacidad para la historia vivida. Y no hay ninguna otra historia que viva. Cuando uno no puede rememorar junto a otros aquello que se ha experimentado junto a ellos, se ha perdido la intersubjetividad onto-existencial. Entonces, se rememora solo y se intenta contar a los otros aquello que se ha rememorado. Pero aquello que se ha rememorado, ellos no lo rememoran, ni siquiera lo entienden, al menos no de la manera en que uno lo entiende.

ria. Uno sigue estando solo con sus propios recuerdos, un solitario que camina solo entre las hojas muertas de recuerdos ajenos, que envejece ya en su juventud.

Los hombres modernos evitan el salto de la confianza fundamental: ¿qué pasaría si fueran traicionados? No tienen paciencia alguna para cultivar relaciones: ¿por qué reparar viejos sombreros si es posible comprar uno nuevo? No están preparados para la reflexión interpretativa; es demasiado complicada y, además, también es embarazosa, mientras que es mucho menos doloroso olvidar. Por esta razón, las historias vividas llegan a ser breves o tenues, quizás cortas y tenues a la vez. Son tenues en cuanto las expectativas mutuas son bajas y son breves, pues no son “reparadas”, sino antes bien arrojadas al cubo de la basura del pasado muerto.

La sed de novedad —el mero reverso de la sed de lo viejo— no puede ser apagada mediante la historia vivida, pues ésta es el presente absoluto, el presente que abarca a la vez el pasado y el futuro. La historia vivida es la unidad de la temporalidad y de la eternidad. Los hombres y las mujeres modernos persiguen la novedad como si, al atrapar la novedad, también pudieran capturar el futuro. La historia vivida no es una empresa para atrapar novedades. La historia vivida no necesita capturar el futuro pues contiene el futuro. Este es el único futuro viviente que hay. Es el futuro que puede ser rememorado y sobre el que también es posible actuar.

2. Utopía; pasado, futuro y presente

Ernst Bloch escribió su *opus magnum* sobre la esperanza como principio.¹⁷ Es raro pensar la esperanza como *arché*, pues el conocimiento común, la *doxa*, sugiere que los seres humanos siempre están esperando algo a la vez que temiendo algo. Pero *arché* es lo exactamente opuesto de *doxa*. Para los antiguos la esperanza era un mero fenómeno de la *doxa*; peor aún, era algo que se consideraba como la manifestación de la debilidad del carácter o incluso de su vileza. Desde entonces, varios racionalistas y hombres de la ilustración repitieron el antiguo dicho de que la esperanza y el temor son pasiones ingobernables y negativas del alma.¹⁸ Era una reacción contra el judaísmo y en especial el cristianismo que habían elevado a la esperanza desde su condición inferior hasta el rango supremo. Desde entonces, ha habido dos clases de espe-

ranza: una, instalada en el resultado benevolente de los giros y azares de la vida, y la otra, instalada en la benevolencia de Dios. La primera sigue siendo *doxa* sin que la segunda llegue a ser *nous*. Dios, la substancia, el Uno, es *arché*. El es *nous*, pero la esperanza no lo es. En vez de llegar a ser *arché*, la esperanza será ubicada en el conjunto de las tres virtudes supremas, junto a la fe y la caridad.

Pero la orientación hacia el futuro, un factor presente en la “institución imaginaria” judeocristiana, aunque ausente por completo del espíritu griego antiguo, proporciona a la Esperanza esta condición especial.¹⁹ La esperanza se instala en el futuro. La primera (o segunda) venida del Mesías, la *parousía*, el apocalipsis, la redención final, el Juicio Final y todas las imágenes y mitos afines son Esperanzas. Se espera algo que “aún no está aquí”. Así entendido, el Acontecimiento esperado está destinado a tener lugar en el futuro. Sin duda, se trata de una falsa interpretación, pero tal que incluye comprensión. Los simulacros del Reino-por-Venir no son descripciones de un “futuro”, porque la venida del Mesías o el apocalipsis no son acontecimientos en un sentido ordinario; no ocurren en el espacio y el tiempo. Sin embargo, el espacio y el tiempo son las formas *a priori* de la imaginación histórica. Sólo es posible imaginar lo intemporal y, por lo general, también concebirlo en y mediante el tiempo, el tiempo que se ha de esperar sólo en el futuro; sin tiempo, no hay intemporalidad.

La conciencia moderna de la contingencia cósmica parece dar lugar a la elevación de la esperanza al rango de una *arché*. Dado que nuestra ignorancia, descubierta hace poco, concierne a la existencia misma de Dios como substancia, *nous*, *telos* y *arché*, llega a ser la condición de la apuesta, la esperanza aún podría decidir allí donde falta el conocimiento. Esta es la forma en la que Kant vio la cuestión. No obstante, la esperanza sigue siendo nada más que la motivación para jugar, en la apuesta cósmica, a cara y no a cruz. Ella sólo puede establecer un postulado e, incluso, sólo para la razón práctica. Se requiere la esperanza allí donde no hay certeza; con todo, sólo la certeza puede ser *arché*, la suprema de todas las certezas.

Debido a este callejón sin salida, expresado más que ocasionado por la filosofía de Kant, el término “principio” mismo se vio sometido a varias transformaciones semánticas. Los principios regulativos y constitutivos kantianos (o ideas), de los que ahora la filosofía está repleta, no reivindican la posición de *arché*. La maniobra que abre el proceso de la desconstrucción de la metafí-

sica finaliza con el intento de eliminar por completo todos los principios, una tarea imposible desde el comienzo, dado que debía ser realizada dentro del marco de un juego que permitiera, incluso exigiera, esta maniobra. Pero en la vida diaria, tanto como en las ciencias sociales empíricas y en la política, "tener principios" no significa nada más que tener un punto de vista fijo al ver, evaluar, juzgar o investigar un tema o al hacer ciertas cosas. ¿Se puede llamar a la esperanza principio en este sentido vago y general? Pero más allá de si el término tiene algún sentido o no, no hay que esperar ningún resultado filosófico a partir de la respuesta, aunque fuera afirmativa.

En vez de examinar trivialidades, también es posible vincular el "principio de la esperanza" con la imaginación apocalíptica y mesiánica judeocristiana. Entonces, con ciertas modificaciones a la versión original de Bloch, se sostendrá que el impulso constante hacia el futuro trascendente ha llegado a ser el principio práctico regulativo y constitutivo de la historia europea, donde el término "práctico" está en lugar de "histórico-político" y no primariamente de "ético". Luego, la historia está hecha de esperanza. Los antiguos no tenían esperanza alguna, de este modo no tenían historia alguna. Sólo la concepción de la venida del Reino que no es de este mundo puede hacer a todos los reinos de este mundo provisionales, esto es, históricos. La concepción de una historia trascendente es el marco imaginario o el arquetipo de la historia inmanente. La esperanza es un principio histórico; más aún, es el principio de la historia.

Si la historia llega a un fin, ya no se necesita la esperanza. De este modo Hegel proyectó la esperanza (como un tipo de *Sollen*) hacia el futuro del pasado. Si se está jugando a cruz, entonces esperar no es sino un hablar vacío, un opio para las personas pobres de espíritu. En consecuencia, Marx "infirió de manera científica" el futuro a partir del presente. Pero Hegel no suprimió la historia; y la historia futura no podría haber sido prevista por Marx o cualquier otro, pues la historia que puede ser prevista ya no es más historia. Marx se guió de manera muy particular por el principio de la Esperanza, que rechazaba y ridiculizaba.²⁰ La celebrada tesis de la secularización simplifica en cierta medida el carácter de esta conexión.²¹ La concepción materialista de la historia no equivale a la versión secularizada del mesianismo judío o de la saga cristiana de la Salvación. Pero, sin duda, se formuló bajo el hechizo y la guía de la institución imaginaria dominante del judaísmo y del cristianismo. A pesar de todos los esfuerzos de

resistencia abierta contra el principio de la esperanza, las historias orientadas hacia el futuro están todas guiadas, si bien a veces de manera inconsciente, por este principio.

La imaginación utópica es anterior a la concepción del Reino de los Cielos y se desarrolla de un modo independiente allí donde prospera. Bloch se ocupa de diversas clases de utopías, tales como la utopía médica, la social, la técnica, la arquitectónica y la geográfica, además de la utopía como reino y la utopía como arte. No se refiere a la utopía ética como un género separado, y por muy buenas razones. Todas las utopías, ante todo las utopías sociales, presentan una forma de vida como paradigmática o ejemplar. Describen una forma de vida en términos de sus instituciones y en aquellas actitudes propias de las personas que mantienen con vida a esas instituciones. El modelo de un mundo paradigmático ejemplar es el modelo de instituciones ejemplares y paradigmáticas. Las utopías sociales también pueden desarrollar una afinidad con todas las utopías restantes. El lugar-que-no-existe o el lugar-que-está-en-alguna-otra-parte no es especificado desde un punto de vista histórico. No está localizado en el tiempo; o, si lo está, puede ser desplazado. La edad de oro o el jardín del Edén son ubicados en el pasado, pero eso no es necesario para las imágenes que tengan un contenido similar. También hay un jardín del Edén que no está en el tiempo y Eldorado es también de esta clase. Las dos clases pueden combinarse, tal como sucede en Bosch; también pueden mantenerse separadas, como en Eldorado de Brueghel.

Utopía es “algún otro lugar”; lo que está aquí y ahora es precisamente aquello que no es la utopía. Aquello que no es la utopía se denomina “realidad”. En este contexto, carece por completo de importancia desconstruir el término “realidad”; aceptemos, mejor, que la realidad es aquello que no es la utopía. Si descubrimos qué es utopía, también llegaremos a comprender qué significa realidad para todos los habitantes del aquí y ahora que sueñan con Ningún Lugar.

Así habla el justo Gonzalo:

En mi república dispondría todas las cosas al revés de como se estilan. Porque no admitiría comercio alguno ni nombre de magistratura; no se conocerían las letras; nada de ricos, pobres y uso de servidumbre; nada de contratos, sucesiones, límites, áreas de tierra, cultivos, viñedos; no habría metal, trigo, vino ni aceite; no más ocupaciones; todos, absolutamente todos los hombres estarían ociosos; y las mujeres también, que

serían castas y puras; ... Todas las producciones de la Naturaleza serían en común, sin sudor y sin esfuerzo: la traición, la felonía, la espada, la pica, el puñal, el mosquete o cualquier clase de suplicios, todo quedaría suprimido, porque la Naturaleza produciría por sí propia, con la mayor abundancia, lo necesario para mantener a mi inocente pueblo.²²

Aquí se describe la utopía en términos negativos. Se ha eliminado del cuadro todo aquello que por lo general es responsable de necesidades y rivalidades insatisfechas. Se anulan el mérito y la importancia de todas las cosas responsables por las necesidades y rivalidades insatisfechas. De este modo, se identifica la "realidad" con las necesidades y rivalidades insatisfechas. La negación de todas las cosas que dan lugar a necesidades y rivalidades insatisfechas alcanza dos resultados positivos: por un lado, la abundancia, por el otro, la inocencia (pureza) de los hombres y las mujeres. La abundancia toma el lugar de las necesidades insatisfechas, la inocencia (pureza) el de la rivalidad. De este modo, tanto la abundancia como la inocencia son resultados directos de la total eliminación de todos los factores que producen necesidades y rivalidades insatisfechas. El sufrimiento es causado por estos factores negativos y, si se los elimina, también se ha eliminado el sufrimiento mismo. Se define la felicidad como la ausencia de sufrimiento. La utopía es el Reino de la Felicidad, la promesa de que los hombres y las mujeres pueden ser felices y buenos a la vez.

Hay varias versiones vulgares del relato y pocas muy refinadas; sin embargo, en lo esencial son todas variaciones del mismo tema. La utopía de Eldorado es tosca, pero pintoresca. Allí las personas yacen debajo del árbol o sobre el prado con las bocas abiertas, como se puede ver en el cuadro de Brueghel, de modo que el pájaro cocinado pueda volar hasta su boca. La abundancia de alinientos es la utopía del hambriento, la ociosidad la del agotado. Esta utopía, que se convirtió en la realidad de todos los lugares de vacaciones con servicio en la habitación, siempre ha tenido un ligero sabor a parodia. Y, sin embargo, esta utopía tuvo alguna vez un atractivo más poderoso que la mayoría de las restantes. De hecho, no sabemos de nadie que expresara sus deseos de vivir "en realidad" en uno de los estados utópicos más refinados alguna vez concebidos, en la república de Platón. Pero también es posible tomar de un modo literal la metáfora divina de Canaán, la tierra de la leche y la miel. Se puede proyectar fácilmente la imagen de las personas que vagan ociosas por la ribera de un río y viven de la miel o de la leche. La cuestión principal no

es si las utopías son atractivas, sino si lo es el *pensamiento* que está en la base de ellas. ¿Es la unidad de la bondad y la felicidad un *deseo o un programa*? ¿Debe vincularse esta unidad con la abundancia, por un lado, y con la armonía, por el otro?

Antes de la Edad moderna, la libertad no era considerada una necesidad, excepto para los nacidos libres una vez que la libertad era perdida. Por lo tanto, las Utopías de la felicidad no tenían que dar cuenta de la necesidad de libertad insatisfecha. En una utopía moderna, la abundancia tiene que incluir también la abundancia de libertad. Esto hace recaer una pesada carga sobre la imaginación utópica, una carga que no se puede llevar del mismo modo que una más liviana. La universalización del valor de la libertad abre la puerta a un número prácticamente infinito de interpretaciones de la libertad. No nos saciamos de libertad del mismo modo que nos saciamos de pan. Más aún, entre los muchos factores determinantes de la libertad, ocupan un lugar importante el libre desarrollo de las habilidades, las capacidades y las destrezas humanas. La imaginación moderna es prácticamente ilimitada, a partir de las necesidades satisfechas siempre surgirán otras nuevas. A pesar de ello, quizás siga siendo posible la felicidad, aunque no de la manera en la que la comprendían las utopías antiguas.

Además, las utopías modernas tienen que vérselas con la conciencia de la contingencia tanto cósmica como sociohistórica. En consecuencia, las utopías necesitan ser sumergidas en la corriente de una finalidad objetiva del desarrollo histórico y necesitan representar el fin, el Fin Final de este desarrollo. A partir del esquema del Fin Final ha nacido el riesgo de combinar la utopía con la redención, con la venida del Mesías y con el apocalipsis, con los cuales su versión original no guardaba semejanza.²¹ A partir de esta terrible alianza surgieron muchos peligros.

Es posible dar un buen ejemplo de la complejidad creciente del espíritu utópico mediante los esfuerzos que Kant hizo por conservar de la herencia tanto cuanto fuera posible, pero no más. La utopía social kantiana de la paz perpetua²⁴ preserva uno de los elementos principales de las utopías anteriores, a saber la eliminación del sufrimiento causado por la rivalidad. Como cualquier utopía moderna, está situada en el futuro; se centra en la libertad y no en la satisfacción de las necesidades, si bien también incluye el aspecto de la satisfacción de la necesidad. Las carencias no pueden ser satisfechas por completo, tal como Kant escri-

be, "porque las necesidades crecen mucho más rápidamente que los medios para satisfacerlas".²⁵ El apocalipsis (en un sentido positivo) qua fin de todas las cosas, donde el fin representa el "telos" y también la destinación final es, en la concepción de Kant, la universalización real de la Ley Moral a través de la unidad del mundo nouménico y del fenoménico. Esta unidad misma es la *promesse de bonheur*.

En cuanto la unidad de la bondad y de la felicidad es un programa, es posible descartarlo sin más. Kant fue lo suficientemente valiente como para hacerlo. Pero si la unidad del bien y la felicidad es también un deseo, necesita ser satisfecha de una manera u otra. Kant no negó la existencia de este deseo. La afirmación de que las personas buenas merecen la felicidad expresa también *su* deseo, pero como un deseo aliado con el principio de la esperanza.²⁶

El arte, la religión y la filosofía son las realidades utópicas; al menos, los modernos las perciben de esta manera. También se las percibe como realidades que ejercen o emanan un poder salvador. La utopía promete felicidad, el poder salvador no hace promesas, salva.

Para los modernos, el arte se convierte en la fuente y proveedor principal de la felicidad, la utopía encarnada. El arte se asemeja a las utopías antiguas, dado que la utopía y el telos no están fusionados.

La utopía no está en lugar alguno; está "en alguna otra parte". El tiempo, sin considerar si es pasado, presente o futuro, carece de importancia para ella. La utopía es la negación de la realidad o, mejor dicho, la realidad como el polo negativo está constituida por la utopía como el polo positivo. El contenido de la utopía no es necesariamente atractivo, quizás nadie quiera vivir "allí" realmente. Sin embargo, la utopía promete la satisfacción de todas nuestras carencias, tanto como el fin de la rivalidad.

Cuando alguien se pone a leer una novela, a escuchar una pieza musical, a observar un cuadro, esa persona ya no está más "aquí", sino "allá"; está en algún otro lugar, en otro mundo, en otra realidad. El tiempo llega, entonces, a carecer de importancia. La obra es la negación de la realidad, y cuanto más parece asemejarse a la realidad, tanto más poderosa es la negación.²⁷ Esta negación es formal, no sustantiva. Aquello que es negado y, así constituido como realidad, es lo contingente, que carece de significado o sentido. Aquello que se pone a través de la negación es exactamente el significado y el sentido: la realidad utópica.²⁸

Las obras de arte no prometen sólo felicidad. Contrariamente a todas las otras utopías, también brindan aquello que prometen: satisfacción. Esta es la satisfacción utópica, pues es la satisfacción total: goce sensorial, placer erótico, elevación espiritual: todo a la vez. Esta clase de satisfacción total difiere de la promesa que hace la utopía, pues no es un estado duradero, sino un suceso, una experiencia (*Erlebnis*) atemporal, que, además, es vivida de manera efímera. Pero la “felicidad anticipada” es cierta y la promesa, incierta. La reconciliación (*Versöhnung*) también difiere de la reconciliación hegeliana con la realidad. Las obras de arte no reconcilian a los hombres y mujeres con el mundo que ellas niegan; los reconcilian, aunque sólo sea por un instante, con su propia vida.

La pregunta es si las obras de arte albergan otras clases de felicidad, además del goce holístico que se experimenta en su recepción. Quizás sea esta “felicidad anticipada” todo lo que ofrecen. Pues sólo hay una manera honesta de hablar de una “anticipación” y de hacer alusiones a la promesa de la felicidad que el arte mantiene: comprometerse en la apuesta cósmica de jugar a cara. De otro modo, las alusiones a una supuesta *promesse de bonheur* y a la reconciliación más allá de esta pálida experiencia mundana son sólo mañas de un juego de escamoteo tramposo. Con todo, aquellos que juegan a cara no necesitan del arte como garantía de la promesa de felicidad. Consiguen a la vez la promesa de la felicidad y del bien, precisamente por el hecho de jugar a cara.

Si el anticipo es todo lo que la obra de arte promete, entonces se mantienen todas las promesas y no hay anticipo alguno. El goce holístico es la felicidad total y no sólo una imitación ilusoria de otra clase de felicidad. Pero, entonces, la obra de arte es una utopía que carece del elemento moral, el otro componente absolutamente necesario de la utopía, además de la felicidad. El deseo de utopía es el deseo de que el bueno también sea feliz. Hay dos utopías negativas, pues hay dos aversiones. Por lo general, se desea que el bueno no sea infeliz y que el malo no sea feliz. El arte, en su condición de realidad utópica, otorga felicidad a buenos y malos por igual. Lo mismo pasa con el amor. Pero el arte *puede* otorgar felicidad, por lo menos, a los buenos. Lo mismo vale para el amor.

Los utopistas político-sociales rechazan las instituciones sociales y políticas por considerarlas malas. Algunos de ellos son imprecisos acerca de las alternativas, como el Gonzalo de

Shakespeare; otros son muy explícitos, en cuanto planifican y diseñan una alternativa que es buena, un conjunto de instituciones hasta en los más mínimos detalles, tal como lo hicieron los utopistas filosóficos, desde Platón en adelante.

Se supone que en el mejor mundo posible las personas buenas también son felices. Se supone que son felices, sea porque en tal mundo sólo los rectos conseguirán entrar en el Reino de la felicidad eterna, sea porque sus perfectas instituciones terrenas formarán hombres y mujeres buenos a través del fomento conjunto de la bondad y la felicidad. La primera idea es apocalíptica; la segunda, utópica.

Las utopías modernas relacionan el deseo utópico con el principio de la esperanza. El deseo utópico (la unidad de bondad y felicidad) se fija en la historia. Después de todo, el principio de la esperanza es un principio histórico. Si bien el origen del principio histórico es el Reino de los Cielos, las utopías no tienen que ver con este reino. Y, sin embargo, el principio de la esperanza sigue siendo un principio de trascendencia. Guiado por el principio de la esperanza, los hombres y las mujeres dirigen su mirada a la trascendencia total respecto de las instituciones terrestres presentes (malas, física y moralmente). La crítica que emprende Hegel tiene su aspecto filosófico: infatuados por todo aquello que *debe ser*, cegados por la luz de *ninguna parte*, los hombres y las mujeres se tornan incapaces de reconocer la rosa en la cruz del presente.

Cuando los hombres y las mujeres se eligen a sí mismos en sentido existencial, se eligen a sí mismos tal como ellos son, junto con todos sus talentos y debilidades; también eligen su familia, su domicilio, su edad, en resumen, el mundo al que han sido arrojados. La persona llega a ser aquello que es, en y a través de esta elección. Elegir medios para alcanzar la autonomía: como elijo mi mundo tal como es, no puedo responsabilizar al mundo si no logro llegar a ser aquello que yo mismo elijo ser. Así, elegir este mundo encierra la resolución de vérselas con el mundo, en vez de simular estar viviendo en la propia torre de marfil. La rosa del presente es ante todo la rosa llamada vida, el accidente de haber nacido aquí y ahora en vez de no haber nacido en absoluto. Pues haber nacido en otro lugar o en otro tiempo no es la alternativa a ser aquí y ahora, sino sólo un vano castillo en el aire de una imaginación escapista.

Elegir nuestro mundo equivale a amarlo. Por lo general no es posible amar las instituciones políticas y sociales; pero pueden ser tolerables, al menos para algunos, mientras que son intolerables

bles para otros, sea debido a la buena suerte, la mala suerte o al temperamento de la persona. También pueden ser absolutamente intolerables. Elegir nuestro mundo no excluye la resolución de cambiarlo; más bien lo opuesto se presenta como verdadero. Somos contingentes, también lo es nuestro mundo. Un mundo contingente existe, pero, por eso mismo, también puede no existir. Es así o así, pero también puede ser diferente. La conciencia de la contingencia incrementa la *imaginación utópica*.²⁹ La comparación entre “buenos modelos” y “malos modelos”, “buenas instituciones” y “malas instituciones” se transformó en el pasatiempo favorito de la época moderna. La pregunta de si se realizan las utopías carece de importancia. Algunos modelos utópicos son implementados, otros no, si bien algunos de ellos podrían haberse implementado. La creencia de que todo aquello que no ha logrado realizarse no pudo realizarse es inauténtica por completo. No es posible alimentarse de la contingencia en sentido práctico y negar la contingencia en sentido teórico sin ser culpable de inautenticidad.

Toda utopía, incluso la más modesta, por ejemplo la de un nuevo sistema de salud o de un proyecto de vivienda, trasciende la realidad. Uno propone un buen modelo en lugar del “malo”, que funciona de hecho. No hay conocimiento alguno respecto de su manera futura de funcionar, sino que es posible hacer buenas conjeturas. Esto es lo que presta a las utopías sociales menores un aroma técnico, para mejor o para peor. Para peor, porque en el caso de “utopías menores” ni es forzoso que se ponga en marcha el principio de la esperanza, ni se espera que se cumpla el deseo de utopía, incluso si todo camina según el plan. Para mejor, porque las utopías de reforma son más fáciles de revertir que las otras; no hacen mucho daño. Con todo, siguen siendo utopías en el sentido estricto de la palabra, pues sus autores presuponen que las personas estarán en mejores condiciones (serán más felices en un sentido limitado) bajo las condiciones (utópicas) futuras. Los “utopistas menores”, inclinados a la reforma, creen también que las personas que, aunque marginalmente, están en buenas condiciones, también llegarán a estar mejor. Esta proposición carece de ambiciones, aunque también está sólidamente fundada, bajo la suposición de que se identifique entre bondad y ser un ciudadano que cumple con la ley.

Pero la *promesse de bonheur* que los hombres y mujeres persiguen reside en formas de vida alternativas. Las grandes utopías (a diferencia de las menores) dirigen la imaginación hacia tales formas de vida. Sin embargo, tenemos un problema con la pro-

mesa de la felicidad, pues tenemos un problema con la felicidad. La época de la universalización es también la época de la individualización. Así como las necesidades se han diferenciado desde un punto de vista individual, lo mismo sucede en relación con los sueños de felicidad, tanto como con las imágenes de las condiciones políticas y sociales que promuevan la felicidad de la mejor manera. Cuanto más grandes son las diferencias, tanto más idiosincrásicas llegan a ser las utopías. En épocas premodernas era posible presentar una utopía propia como una panacea, dado que las necesidades eran estáticas, los valores y las virtudes consensualmente aceptados y sólo prevalecían unas pocas concepciones de la vida buena. En la época moderna, imponer la utopía propia a otros como su panacea se ha convertido en un atropello. Así, cuando se emplea mal la imaginación utópica, se torna en un arma contra la imaginación utópica de otros y mata su promesa de felicidad.

Y, sin embargo, no se puede evitar que florezca mientras el manantial del deseo de utopía no se haya secado. Pero, en vez de diseñar el mejor mundo posible como tal, podemos imaginar el mejor mundo posible para nosotros, esto es, para todos aquellos que son como nosotros. Nozick se refiere a la utopía absoluta, que es la presencia simultánea de todas las utopías.³⁰ Es, en realidad, la utopía que pueden defender todas las personas contingentes que viven en un universo pluralista. Pero lo cierto es que uno sólo se imagina la utopía propia. Uno no está moralmente autorizado a diseñar sueños que la promesa de la felicidad de otras personas, cuya concepción de la felicidad y forma preferida de vida difiere de la propia.³¹ La imaginación utópica puede seguir floreciendo, pero hay límites más allá de los cuales no se puede extender. Los límites son éticos. Uno de ellos ya ha sido tratado: los sueños de felicidad de otras personas no deben ser realizados sin ellas. El otro límite es igualmente obvio: una forma de vida utópica que no puede convivir de manera pacífica con todas las formas de vida restantes no debe ser recomendada en la forma de una utopía sociopolítica. El modelo de la utopía absoluta, esto es, de la existencia simultánea de todas las utopías (pasadas, presentes y futuras) promete felicidad a las personas decentes, si bien, como el arte y el amor, no niega la felicidad a las indecentes.

Las grandes utopías (de una forma de vida) difieren de las menores (que buscan reemplazar instituciones) no sólo por su carácter holístico, sino también en cuanto no tienen semejanza alguna con el acto de modelar o idear un programa de acción. En el caso de una gran utopía, se combinan la imaginación utópica y

la fidelidad. Mi gran utopía es la promesa de *mi* felicidad (y de la felicidad de aquellos que comparten la utopía conmigo), como es también una promesa que yo (y las personas como yo) puedan seguir siendo a la vez decentes y felices. El deseo utópico impulsa a las personas a atrapar tanto cuanto es posible de esta promesa. Las grandes utopías no son meros inventos de la imaginación humana. Ellas toman su fuerza de la realidad; en cuanto existen, existen en el presente. La utopía es vivida, practicada y sostenida por hombres y mujeres como una forma de vida, en la medida de lo posible, al menos dentro de los confines de un círculo estrecho de personas. La forma utópica de vida es, para aquellos que la viven, la rosa en la cruz del presente.

En su testimonio autobiográfico, *Supervivencia en Auschwitz*, Primo Levi escribe:

Sin importar el poco sentido que pueda tener el intento de detallar por qué yo, y no miles de otros, me las arreglé para sobrevivir la prueba, creo que en realidad se debió a Lorenzo el hecho de que hoy esté vivo; y no tanto por su ayuda-material, como por haberme hecho acordar constantemente mediante su presencia, mediante su manera natural y simple de ser bueno, que aún existía un mundo justo fuera del nuestro, algo o alguien aún puro e íntegro, no corrupto, civilizado, ajeno al odio y al terror; algo difícil de definir, una remota posibilidad de bien, pero para la cual valía la pena sobrevivir.³²

La persona buena es la utopía *encarnada*.

Ninguna utopía puede ser más real que la utopía que existe y que existe absolutamente. Ninguna imaginación puede aumentar la bondad de una persona buena o hacer al original más perfecto a través del adorno. Una persona buena siempre está por encima de la imagen de una buena persona. No porque la realidad siempre esté por encima de la imaginación, sino porque la imaginación no puede captar de manera adecuada, y menos aún aumentar, el bien supremo y el mal radical. La persona buena es absolutamente buena, si bien toda persona es buena a su manera. Primo Levi describió el mensaje utópico de la persona buena de manera sucinta al observar que Lorenzo constantemente le hacía acordar de la posibilidad remota de un bien para el cual valía la pena sobrevivir. La posibilidad es remota y utópica en el sentido de trascendente, pero la supervivencia vale la pena porque "el todo", de algún modo, aún puede tener sentido. Todo hombre o mujer buenos, utopías encarnadas, llevan el telos del mundo en su misma individualidad.

Es difícil descubrir la conexión entre la bondad y la felicidad. La manera más torpe de hacerlo es inferir que las buenas personas son felices en el sentido de la proposición que dice que la "bondad es su propia recompensa". Sin duda, si esto es verdadero, luego, las personas buenas son felices con su bondad en el sentido de que disfrutan de ella. Pero de ahí no se sigue que sean felices o totalmente felices. Es posible considerar el problema desde otro punto de vista: las personas buenas hacen felices a otros, porque se ocupan de ellos, reconocen sus necesidades y tratan de satisfacerlas. Por cierto, las personas buenas nos hacen felices si la felicidad sólo requiere mitigar el sufrimiento o si significa el ejercicio de todas nuestras virtudes en la forma armónica característica de los cristianos medievales o de los antiguos griegos. Si somos modernos, podemos afirmar sin vacilación que las personas buenas nos devuelven el sentido de la vida, que hemos recibido su misma existencia como prueba de la posibilidad del mejor mundo posible. Pero no podemos afirmar que las personas buenas nos hagan felices. No obstante, hay una conexión entre bondad y felicidad que sólo el pasado pone al descubierto; y es la conexión más fuerte de todas y también la única más cercana a nuestra percepción (pos)moderna del mundo.

Todos aquellos que una vez estuvieron comprometidos en una actividad utópica febril, en una familia, entre amigos, en una comunidad, una ciudad, un país, una revolución o de algún otro tipo, saben bien que los períodos de tales actividades persisten en nuestra memoria. No sólo las recordamos como etapas significativas de nuestra vida. Hay un ardor en nuestra memoria, unido al sentimiento melancólico de que algo se ha perdido: el jardín del Edén. El sentimiento del "paraíso perdido" no mitigado por el hecho de que las metas perseguidas en los viejos días ya hayan sido alcanzadas, el hecho de que la comunidad haya seguido viviendo desde entonces sin actividades utópicas y el que la vida haya llegado a ser incluso mejor. ¿Qué convertía al pasado en un paraíso? La circunstancia de que una atmósfera utópica febril exigía que todos actuaran y se comportaran mucho *más allá* de sus pautas morales habituales. Entonces, ¿qué era mejor en el pasado? Eramos mejores personas que las que somos ahora. Por lo general, las personas exceden su actuación moral promedio sólo durante un breve período. Pero estos períodos siempre retienen su sabor utópico en nuestra memoria común.

La vieja utopía estaba en otro lugar y en ningún lugar, aún aquí, por todos lados. La nueva utopía fue hipostasiada en cali-

dad de futura; estimulada por el principio de la esperanza, trascendió el pasado y el presente. Los posmodernos buscan su utopía ante todo en el presente. Pero el principio de la esperanza aún los guía y su deseo aún surge de la felicidad enlazada con la bondad.

La mayoría de las utopías, si bien no todas, son holísticas. Del mismo modo lo son también la mayoría de las utopías posmodernas. Las obras de arte, los fragmentos incluidos, son totalidades. La buena persona es un todo. Las grandes utopías político-sociales son formas de vida y, como tales, también totalidades. El deseo utópico de la felicidad tanto como de la bondad ha permanecido, pero la encarnación de la realidad utópica ha llegado a *fragmentarse*. El arte promete felicidad sin prometer bondad, mientras que la utopía encarnada en el ser mismo de la persona buena promete bondad sin prometer felicidad. Las grandes utopías no prometen la felicidad perfecta ni la bondad perfecta. La utopía absoluta (la utopía de la existencia simultánea de todas las utopías) es una idea reguladora teórica y práctica. Esta idea absoluta existe en el presente como un juicio, *Urteil*, para expresarme en términos hegelianos, pero sin la posibilidad de reconciliación. Un mundo fragmentado vive con utopías fragmentadas y, a menos que el Mesías descienda desde el Cielo (hasta aquellos de nuestros congéneres que estaban jugando a cara), estos fragmentos seguirán aquí sin redención. ¿Podemos preguntar a los fragmentos si quieren ser redimidos? ¿Son en vez libres de elegir su fragmentación?

3. Salvación / Fin / Apocalipsis

En el día del Juicio Final, así enseña el *Zohar*;³³ todo Israel recibirá un espíritu adicional “y será como en el Sabbath cuando un alma adicional se agrega a una persona”.

Para cada judío individual, el alma adicional (*nephesh*) desciende a él de acuerdo con su nivel. Si es un hombre poderoso, temeroso del pecado, se le da una alma adicional (*nephesh*) a partir del atributo del poder. Si es un hombre honesto, se le da una alma adicional (*nephesh*) a partir del atributo de la verdad (*emet: aleph mem tav*) ... una persona recibe el Sephira de Malkhut de acuerdo con su carácter.

Si es un erudito, “se le da un alma adicional (*nephesh*) ... a partir de *Hokmah* (sabiduría). Y si ... entiende en la Torah una cuestión a partir de otra, se le da un alma adicional (*nephesh*) a

partir de *Binah* (entendimiento). Y si es por completo justo ... se le da un alma adicional (*nephesh*) a partir del Único Justo que es *Yesod*...

Este es el más justo Día del Juicio.

“Si él [el hombre] no tuviera necesidad de reconciliación, entonces este curso (*Gang*) [considerése también desarrollo, caminata, relato] del que tratamos aquí, esta [cosa] total [sería] algo superfluo”, dice Hegel en una etapa de sus lecciones sobre filosofía de la religión.³¹

La reconciliación (*Versöhnung*) es la cancelación de la escisión del espíritu por el espíritu. La cancelación de la escisión *entre* el individuo (su propósito, su conciencia) y el mundo es la reconciliación del sujeto con la realidad, el espíritu objetivo como historia mundial. La escisión *dentro del* individuo (sujeto), entre espíritu y cuerpo, entre finitud e infinitud es cancelada a través del espíritu absoluto, a través del reconocimiento de que todo es espíritu. Esta es la reconciliación *absoluta*, pues es la *Versöhnung* a través de la Verdad-el-todo. La reconciliación *absoluta* es la traducción filosófica de la Salvación (*Erlösung*).

Si el hombre no tuviera necesidad de salvación, este *Gang* (marcha, caminata, curso, desarrollo, suceso) en cuestión, este todo, habría sido superfluo. ¿Qué es este “*Gang*” en cuestión? ¿Quizá la religión? Pero en Hegel, el desarrollo de la religión es el autodesarrollo del Espíritu-cum-Dios mismo. Si este *Gang* llegara a ser superfluo, el desarrollo del Espíritu, del mundo, también llegaría a ser superfluo. Si el hombre no necesita de la salvación, el mundo es superfluo. Y si “este todo” es superfluo, entonces no sólo la filosofía, sino —junto a la filosofía— también el espíritu y la verdad llegarían a ser superfluos. Pero, por supuesto, el hombre requiere de la salvación (*der Versöhnung nötig*). “*Nötig*” está relacionado con “*Not*” (calamidad, carencia, sufrimiento). El hombre necesita de la salvación porque su vida es calamidad, carencia, sufrimiento. Y la escisión interna es la fuente de toda su calamidad y sufrimiento. Sin la calamidad y el sufrimiento del hombre (en razón de la escisión interna, *Entzweiung*) “es ... todo este curso superfluo” (*ibid.*).

Entonces, el hombre necesita la salvación. Pero, ¿por qué? Y, ¿es eso así? Se presupone sin más que el hombre necesita de la salvación antes de comenzar a tematizar la salvación. Salvación es la palabra que representa la quintaesencia de todo aquello que el hombre necesita. Y el hombre necesita la quintaesencia de todo aquello que necesita. Luego, el hombre necesita la salvación.

La escisión entre espíritu y naturaleza es la fuente del sufrimiento. Los animales sienten dolor, pero no sufren; los hombres sí. La escisión es la fuente de la angustia, tanto del miedo a la muerte como del miedo a la vida. La escisión es también la fuente de la mala conciencia. La tradición promete salvación del sufrimiento y salvación del pecado. El sufrimiento y el pecado son denominados Mal. La salvación representa "ser salvado del Mal". Uno es salvado del mal a través de la curación de la escisión (*Entzweiung*); curar (*heilen*) está asociado con la gracia (*Heil*). La teleología filosófica anestesiada de Hegel no permite la aparición en la escena de la absoluta negatividad y clausura de antemano la posibilidad del peligro de curar la escisión a través del Mal. El principio hegeliano de la negatividad (como el de Goethe, en la figura de Mefisto) es exclusivamente el amo de la *Entzweiung* y no del *Heil*.

Tradicionalmente, la gracia viene de arriba y el reino del Salvador no es de este mundo. No es posible apurar la gracia, pues la gracia, o está garantizada o no. Con todo, aún es posible vivir una vida honesta, perdonar, arrepentirse y esperar. En la tradición cristiana, la salvación no es sólo aquello que llega a suceder en el futuro intemporal, sino también aquello que llegó a suceder a través del sufrimiento de Cristo. Tenemos necesidad de salvación, aunque ya hemos sido salvados; necesitamos salvación porque ya hemos sido salvados.

El hombre moderno también necesita la salvación. La Historia, escrita con mayúscula, vino al mundo mediante el establecimiento del Reino de los Cielos; dado que hay Historia, subsiste la necesidad de la salvación. La autopercepción del hombre como un ser desgarrado en su interior no es específicamente judeocristiana. Sin embargo, los griegos y los primeros romanos no mostraron signo alguno de anhelar la salvación. Primero viene el mito, luego el anhelo. Los cristianos leyeron mal la ausencia de una concepción general de la salvación. En su lectura, un pueblo que no necesita en absoluto de la salvación debe de haber sido alegre, gozoso, festivo. No podemos imaginar cómo sería vivir con un terror extremo en nuestra alma ante todo aquello que está fuera de los límites de la ciudad, el único hogar y refugio que ellos admitían.

Quizás Nietzsche tenía razón al afirmar que la imaginación judeocristiana había borrado por completo la imaginación griega (o romana).³⁵ A pesar de la libre (o al menos más libre) "circulación de cartas",³⁶ el mundo moderno siguió siendo un mundo judeocristiano por completo. Los hombres y las mujeres modernos regresan a los griegos con cierta artificialidad y con mucha

actuación. Heidegger hizo el esfuerzo más notable a fin de resucitar para los hombres modernos la imaginación griega (supuestamente) originaria. Asociar *Geschichte* con *Geschick*, la iluminación del Ser con el destino, o especular acerca del destino de la verdad del Ser apuntan en esta dirección. Pero los esfuerzos de Heidegger tuvieron la misma suerte que los de Sísifo. A sabiendas, pero también sin advertirlo, este pagano moderno³⁷ reintrodujo toda la parafernalia de la imaginación judeocristiana en su mitología filosófica griega, supuestamente arcaica. El destino llega a suceder, se nos recuerda que escuchemos, leamos acerca de un despertar y —¡he aquí!— la salvación regresa nuevamente en la forma del poder salvador de Hölderlin. Y, después de todo, ¿qué es toda la saga heideggeriana de la metafísica si no la caída y la esperanza de la redención? El “final” de la filosofía no es sino el telos hegeliano, la *aletheia* se asemeja más y más a la revelación, el *Andenken* se asemeja al *Andacht*, este acto de la piedad del pensar donde, según Hegel, lo más remoto llega a ser lo más próximo.

Para reiterar, los hombres y mujeres modernos también necesitan ser salvados de la calamidad, del tormento y el sufrimiento. Pero el sentimiento de calamidad, tormento y sufrimiento ha cambiado; también el sentimiento de salvación.

El tormento espiritual ya no es más el tormento de la mala conciencia.

Había dos fuentes principales del tormento espiritual que provenían de la mala conciencia: primero, la incertidumbre relativa a cuestiones de fe y segundo, el remordimiento por los pecados cometidos o la angustia ante el hecho de que sería posible cometer pecados en ausencia de la gracia.

Las personas modernas, sofisticadas, reflexivas —por ser contingentes— no buscan la redención a partir de la duda o el pecado.

No se tiene ninguna duda, después de haber jugado a cara o cruz en la apuesta existencial. Los hombres y las mujeres modernos que arriesgan todo a fin de no estar comprometidos con la apuesta de primer orden no necesitan en absoluto la redención a partir de la duda. Por eso arriesgan todo a favor de la apuesta de segundo orden; en lo que concierne a la duda espiritual, su necesidad consiste en permanecer sin redención. Ellos no tienen necesidad de salvación, sin embargo no por eso es cierto que para ellos esta “Marcha”, este “Todo”, sea “algo superfluo”.

Los hombres y las mujeres que, en sentido existencial, se eligen a sí mismos como buenas personas (decentes) llegarán a ser

aquello que ya son: personas buenas, decentes. Dirigirán el sobre en blanco a sí mismos para alcanzarlo en el destino llamado "decencia". No cometerán infracciones de manera intencional, pues la decencia es la finalidad objetiva de toda su vida, si bien aún pueden cometer infracciones en el caso de conflictos morales o debido a ignorancia.⁴⁸ Las personas decentes se arrepienten si hacen daño a otros y tratan de rectificar este daño. A veces, esto ya no es posible. Pero, incluso entonces, no tienen necesidad alguna de salvación. La transgresión permanece externa a su carácter, aunque grabada en su vida. Ellos no pueden ser "salvados" a partir de sus "pecados" sin perder su carácter y su vida. En lo que concierne a la salvación de los pecados, estos hombres y mujeres no tienen necesidad alguna de ser redimidos. Pero, con todo, no es probable que varias formas de Historia, por ejemplo, la historia del espíritu, de un pueblo, del arte, de la religión y de la filosofía, todo el "*Gang*", lleguen a ser algo superfluo para personas como ellas o debido a personas como ellas.

Sin jugar a cara en la apuesta existencial, no se cometen pecados. Sin elegirse a sí mismo existencialmente como una persona decente, no se logrará preferir el bien frente a lo útil, lo exitoso y lo placentero, por principio y no sólo en la práctica. Si no hay divergencia entre máxima y acción, no hay ningún remordimiento de conciencia. Aún queda el sentimiento de intranquilidad, el temor de ser avergonzado, el gusto desagradable de la medicina amarga. Pero no hay ningún sufrimiento debido a la escisión (*Entzweiung*) y, en consecuencia, ninguna necesidad de salvación del pecado.

Pero hay escisión y hay sufrimiento. Sobre todo, también la persona contingente sufre por la duda; ella puede dudar de sus propias habilidades de realización, sus talentos, su capacidad de atracción. También puede desconfiar de la lealtad, veracidad o fidelidad de amigos, colegas, padres, esposas o hijos. Puede no estar segura de sí misma o insegura respecto de otros. En consecuencia, sufre de incertidumbre, precisamente del mismo modo que el infiel o el pecador, que teme la próxima tentación. La persona contingente también sufriría de nostalgia; preferiría vivir en otro tiempo y en otro lugar, distintos de aquellos en los que vive; escaparía hacia el pasado o el futuro en su esfuerzo por conseguir la salvación. La persona contingente sufre de angustia: no de angustia frente al mal, sino de angustia frente a la libertad.⁴⁹ Más precisamente, los hombres y las mujeres que se demoran en la contingencia mantienen separadas la angustia frente al mal y la angustia frente a la libertad. Los modernos son arrojados a la

libertad por el accidente del nacimiento. Mientras se demoran en su condición accidental, su existencia permanece desgarrada *tentzeit*. La angustia ante la libertad es la fuente existencial de todas las otras angustias. Este desgarramiento puede ser curado por la elección existencial, a pesar de que, si uno se elige a sí mismo existencialmente bajo la categoría de la diferencia,⁴⁰ el mismo desgarramiento podría llegar a ser un poco más significativo, es decir, consciente. El sufrimiento de una persona por el desgarramiento también puede enriquecer a otras, si la experiencia se hace visible en las formas del "espíritu absoluto".

Los modernos sufren de depresión, frustración, complejos de inferioridad. Sufren por la soledad y también por las obligaciones. Sufren por lo desagradable y lo extraño. Sufren por complicaciones y por uniformidad, por conmoción y por aburrimiento. Sufren porque el mundo es como es y sufren porque las cosas son cambiantes. Sufren por la música tonal tanto como por la música atonal. Sufren debido a que hay demasiadas "cosas" ahí afuera en el mercado y sufren porque sólo pueden comprar unas pocas. Sufren por la existencia misma de las series de televisión o de las máquinas de lavar. Están sufriendo por la monotonía de la vida. Están sufriendo por el vacío, la insensatez, por la pérdida del sentido o la futilidad de alcanzar o volver a alcanzar el sentido. Algunos desean vivamente la salvación personal, otros la salvación del mundo contingente moderno tal como es. Tienen necesidad de salvación. Están buscando el "poder salvador". "Pero donde está el peligro, allí está también el poder salvador."⁴¹

Es difícil decir qué significa hoy ser salvado. Puede significar la eliminación del sufrimiento de la persona sin la eliminación de la causa de ese sufrimiento: un tipo de reconciliación moderada con uno mismo, con el mal destino propio y con el estado del mundo. También puede significar la eliminación de la causa del sufrimiento, por ejemplo que el enfermo será curado, el no talentoso encontrará sus talentos reales y el impotente llegará a ser potente. Alcanzar la paz del espíritu, hacer la paz con uno mismo son estados espirituales que se asocian tradicionalmente con "ser salvado". También puede significar conseguir sentido, significado y dirección en la propia vida; de este modo, hacer una elección existencial tiene un carácter redentor. Nacer por segunda vez también se asocia tradicionalmente con "ser salvado". La promesa de una vida eterna, sin embargo, ha desaparecido de la imaginación moderna. Ni siquiera jugar a cara en la apuesta cósmica la hace regresar. Sin esta promesa, la salvación de la persona se derrumba. La muerte es definitiva. Esta es una situación para-

dójica. Fue un mérito de Heidegger explicar que, sin la captación de este carácter definitivo, la vida de las personas modernas se torna inauténtica. Si la elección existencial es una clase de salvación (nacer por segunda vez), el “ser salvado” y la aceptación del carácter definitivo de la muerte se relacionan entre sí. Pero el deseo de superar la muerte es la necesidad radical para la salvación individual; la inmortalidad del alma, la vida eterna, la resurrección de los muertos son sólo las manifestaciones mejor conocidas de esta necesidad. Donde el individuo no llega a procurarse su “espacio interno”, no hay tal necesidad. En la salvación el aspecto de la “eternidad” regresa desde el futuro (después de la muerte) al presente (la vida duradera). *Memento vivere*, dijo Nietzsche. Cenizas a las cenizas y, sin embargo, uno puede ser salvado. La salvación se torna oscura, indefinida e indeterminada. Es una metáfora que representa la quintaesencia de todo aquello que los hombres y mujeres necesitan. Estas necesidades pueden ser auténticas o inauténticas. Aquello que los hombres y las mujeres necesitan en un sentido auténtico, también lo pueden recibir auténticamente: la paz del espíritu y la curación a través de la reconciliación. La *Versöhnung* es, después de todo, el sustituto filosófico o, mejor dicho, el equivalente de la salvación religiosa. El poder salvador de la filosofía descansa en la *Versöhnung*.

¿Quién (o qué) a más de los actores o puntos de apoyo cotidiana tiene un “poder salvador” en la imaginación moderna?

Lo “eternamente femenino nos eleva” (“*Das ewig Weibliche zieht uns hinan*”).⁴² Se supone que lo eternamente femenino tiene poder salvador. Esta es una división teológica de los roles en términos de género; el hombre ha de ser salvado y la mujer es la que salva. Las mujeres “sacan” a los hombres del estado de condenación y los llevan hacia arriba (hacia el Cielo). Las mujeres (el repositorio del poder salvador) no necesitan ser salvadas.

La idea victoriana de la *mulier salvatrix* tiene algo de cómico. Ha sido reemplazada desde entonces por la idea más antigua, y sin embargo también más moderna y más general, de que el amor es aquello que tiene poder salvador.

El amor, supuestamente, “salva” a ambos sexos: de la soledad, de la autodesconfianza, la depresión, los complejos de inferioridad, la adicción, el fracaso, etc. El amor como utopía promete la felicidad; el amor como poder salvador promete un segundo nacimiento.

Se supone que también el *arte* tiene un poder salvador. El arte “salva” a los hombres y las mujeres de la insensatez, de la frag-

mentación de su vida, de la trivialidad, de la reconciliación con un mundo irredento. El arte como utopía promete felicidad, el arte como redentor salva a hombres y mujeres de sucumbir a la tentación de una felicidad vulgar.

Por último, se supone que también la *violencia* tiene un poder salvador. Tenemos la necesidad de ser redimidos mediante este poder salvador.

Non será redimida por el juicio y sus arrepentidos por la justicia. Rebeldes y pecadores por igual serán aplastados, aquellos que abandonen al SEÑOR serán devorados.⁴³

La justicia apocalíptica es violenta. Todo horror que la imaginación humana pueda proyectar: fuego, agua, pestilencia, oscuridad, caos, derrumbamiento de montañas, catástrofes cósmicas y sobre todo, ríos y mares llenos de sangre, todo esto introduce y acompaña a la lucha definitiva a partir de la cual surgirá el Reino sagrado de los bienaventurados. Ingresan el Fin de todas las Cosas, el Fin de los Tiempos, el *Dies Irae*, el Día de la Violencia Universal. El lenguaje es una cuestión de hecho: "Así los cuatro ángeles fueron liberados: ésta fue precisamente la hora, el día, el mes y el año para los cuales ellos han sido preparados para matar el tercio de la humanidad Mediante estas tres plagas —el humo, el azufre y el fuego— ... un tercio de la humanidad fue asesinada."⁴⁴ La divisoria entre el presente y el milenio es una matanza.

El Fin es la Meta, el Propósito. El fin de todas las cosas es la meta tanto como el propósito de todas las cosas. El fin de la vida es la meta y el propósito de la vida, el fin de la especie humana es la meta y el propósito de esta especie, el fin del mundo es la meta y el propósito del mundo. En el fin, aquello que ha alcanzado su fin deja de existir.

El fin no es nada, el movimiento es todo. El movimiento tiene un propósito; el movimiento alcanza su punto culminante, su perfección en el fin. Alcanzar la perfección es la muerte. Aquello que no se mueve o cambia está muerto. Si todo alcanza su fin, todo muere. El milagro de Dios no es la destrucción del mundo que ha alcanzado su fin, sino la promesa de que hay vida después del fin, de que hay un mundo sin fin, un mundo que ha sido precedido por el fin. No son necesarios cuatro ángeles para aniquilar un tercio de la humanidad. La humanidad misma puede hacer milagros más grandes que éste; pero ninguna fantasía puede captar el después-de-ello en términos distintos de los de superviven-

cia. Supervivencia es seguir viviendo a la vez que volver la espalda al apocalipsis, pero todavía tiene que haber algo adelante. El fin de todas las cosas es el misterio. Pero en la revelación el fin de todas las cosas es justamente el fin de todas las cosas tal como existieron hasta ese momento. Muchas cosas suceden después del fin del tiempo. El reino milenario vendrá. Pero "ya no habrá más noche".¹⁵

Esta gran narrativa cuenta el relato del mundo (y en particular el de la especie humana) desde la perspectiva del fin. Todas las narrativas tradicionales hacen lo mismo. No es suficiente terminar una novela; se necesita poner la palabra mágica "fin" al final del último capítulo. El lector puede comenzar de nuevo, los personajes no. Ellos han llegado a su fin y se ha terminado con ellos. A veces un breve apéndice nos informa sobre su ulterior destino; el escritor llega a sentirse preocupado por haber matado con la palabra mágica "fin" a los personajes que él mismo creó. Al final de los cuentos de hadas se nos asegura que el príncipe y la princesa vivieron felices de ahí en adelante. Al público le gusta un final feliz, en particular un casamiento; e incluso más, si los felizmente casados se han unido finalmente después de infortunios, después de haber estado primero separados. La boda es el momento de la reconciliación (*Versöhnung*) después de la cancelación de la escisión y de la alienación por la crueldad, la fortuna, el antagonismo y el malentendido. La muerte es un final infeliz, en particular en la forma del suicidio que es todavía apropiada para una narración moderna tradicional.

Las grandes narraciones son obras literarias que emplean en lo principal personajes no literarios como sus protagonistas.¹⁶ Hegel escribe novelas tradicionales. La *Fenomenología del espíritu* termina, después de todo, con la consumación del matrimonio entre el espíritu absoluto y la Historia. Del mismo modo, los socialistas de comienzos del siglo xix hipostasian el fin en el futuro como *promesse du bonheur*, como utopía. No hay nada apocalíptico en ellos. Sin embargo, la gran narrativa de Marx introduce elementos apocalípticos en la imaginación moderna. Sorel, por su parte, evoca toda la parafernalia del apocalipsis como un antidoto al progresismo racionalista de Marx.¹⁷ Y, sin embargo, las dos imágenes se combinan. La imaginación radical de la Europa del siglo xx, la imaginación filosófica radical incluida, llegó a ser por completo apocalíptica. Desde este punto de vista, da igual si una posición está "a favor" o "en contra", si es marxista o antimarxista, si está a favor o en contra de la gran narrativa, racionalista o antirracionalista, si se predice que se va a consu-

mor en lo "que tiene que suceder muy pronto" el fin de un progreso o de mi regreso.⁴⁸ El tiempo señalado está cerca: dice el señor de la ciencia o de la anticiencia por igual. Esta lucha será la última ¡escucha!

"¿Quién nos salvará de la civilización occidental?" se preguntó una vez el joven Lukács.⁴⁹

El apocalipsis es la civilización occidental. El apocalipsis nos debería salvar de la civilización occidental. La civilización occidental lucha de salvar de sí misma, de la alienación y del fetichismo, de la reificación y de la falsa conciencia, de la escisión entre el sujeto y el objeto y entre el individuo y la especie, de la justicia y también de la injusticia, de la dominación, de la fuerza y del poder, de la autocracia y de la democracia, del mercado, de la venta y de la compra, del oro y de la plata, de la propiedad y de la carencia de propiedad, de la igualdad y la desigualdad, del exceso de trabajo y del tedio de la ociosidad, de la carencia de amor y de la familia, de la nacionalidad y de la soledad, de la religión y del paganismo, de la división del trabajo: de todas las situaciones difíciles de la civilización occidental real. El telos de la civilización occidental es la negación de la civilización occidental a través de la concepción apocalíptica de la civilización occidental.

Pero hay algo falso en relación con el apocalipsis moderno. El apocalipsis es una concepción religiosa, el apocalipsis moderno es pagano. La palabra "pagano" no representa aquí al ateo; el pagano también puede ser un creyente. La cuestión real es que los modernos introducen un elemento extraño en la visión apocalíptica; el elemento greco-pagano del *kairós*.

El *kairós* es el *daimonion* que guía a un actor político libre. "Kairós: moment de décision, occasion critique, conjoncture dans laquelle il importe que quelque chose soit fait ou dit."⁵⁰ El actor político libre atiende a las insinuaciones del *kairós*: ahora es el momento; no pasa por alto el momento apropiado para la acción. Ahora puedes hacerlo, ayer era demasiado temprano, mañana será demasiado tarde. Aquí está Rodas, aquí salto. Y uno salta. Uno espera que sucedan grandes cosas, uno las hace suceder, uno las produce. Uno actúa sobre los asuntos que están en la agenda, que son "reales"; principalmente los asuntos de la tarea presente.

Nada es más ajeno a la mente del actor político libre que las imágenes del apocalipsis. El castigo después de la muerte, tal como Platón lo presenta en el mito de Er, no es apocalíptico. La concepción griega de la violencia y el horror de ninguna manera

fue más suave que la judeocristiana. Parricidio, canibalismo, incesto, placer sanginario, por un lado, pestilencia, catástrofes cósmicas, sufriendo indescriptible infligido por los dioses en su mayor parte como castigo o sólo por puro capricho son ejemplos comunes en la mitología griega. Pero ni la violencia ni el horror, en su resultado, tienen nada que ver con el Fin (qua telos) o con el propósito y la consumación de la historia. Arranques de la violencia cósmica y el horror resultante en particular no llevan consigo el significado del último suceso antes de la aparición final de la bondad absoluta.

El apocalipsis es tan ajeno al *kairós* como el *kairós* al apocalipsis.⁵¹ Pero ambos son la historia occidental. También lo es su combinación en la forma del falso apocalipsis. El falso apocalipsis es también un falso *kairós*. El actor político sustituye a los angeles; es él quien rompe los sellos e infringe el terror. Hace lo opuesto de aquello que debe hacer según la imaginación apocalíptica, a saber: perfeccionarse a sí mismo y llegar a ser justo. El actor político inflige el terror con su mirada fijada en el reino que no ha de venir. La revelación no es un asunto humano; sólo el Cordero y el mensajero del Cordero pueden revelar. Pero los filósofos no son mensajeros del Cordero; ni tampoco los actores políticos. Pero, una vez que ha montado el caballo del apocalipsis, el actor ya no puede prestar atención a la voz del *kairós*. Tiene prisa porque ha recibido la promesa del Reino. Las trompetas suenan demasiado alto; no es posible oír el latido del presente. El actor saca su sable, si "llega a suceder", para exterminar un tercio de la humanidad. El tiempo está listo, por cierto, el momento ha llegado, aquí está Rodas, aquí tú saltas ... pero ¿hacia dónde?

Sobre el tono apocalíptico que últimamente llegó a difundirse en la filosofía, por Jacques Derrida.⁵² El título es una paráfrasis de Kant.

El (brillante) opúsculo es un intento de desconstruir el apocalipsis a través de traducción(es). Para dar una idea de su contenido sin seguirlo muy de cerca, permítaseme enumerar unos cuantos temas de la composición tonal-atonal. Helos aquí. Apocalipsis es la traducción griega de la palabra hebrea: *gala*. *Gala* significa revelar (sexo, ojos, oído). La gloria de Yahvé es revelada para los ojos y los oídos. La circuncisión revela. El desocultamiento acarrea peligro; véase Noé o el Tetragrámmaton. El fin se desoculta; es iluminado por la luz de Dios. Iluminación. El fin de la filosofía; la inminencia del peligro. Nietzsche dijo que Edipo fue el último hombre; es siempre el último hombre quien habla. Diversifica-

ción de las estrategias escatológicas; delatarse a sí mismo por adelantado. La verdad misma es el fin; la verdad del apocalipsis es la verdad de la verdad. Todos vamos a morir: es como si ya estuvieramos muertos. ¡Despierta! ¿Habla Jesús o Juan? ¿O mejor dicho el mensajero? Seguimos delatando a los impostores, a los así llamados mensajeros. ¡Ven! Hay apocalipsis sin apocalipsis, fin sin fin. No selles, no firmes (no rompas el sello).

Mi tabla de contenidos simulada (la de un mensajero malicioso) trató de iluminar (no revelar) que la desconstrucción del apocalipsis no puede ser finalizada (fin del fin). Una presentación del apocalipsis por completo irónica y paródica, es decir, externa con todas sus posibles traducciones— va en contra de los límites de *nuestro* lenguaje, en contra de los límites no sólo de sus palabras y oraciones, sino también de su *tono*, el tono apocalíptico, que permanece audible incluso si está “desafinado” (*verstimmt*) u oculto detrás de la atonalidad. Cuando Derrida cita “¡Ven!”, el lector se levanta. Cuando cita “¡Despierta!”, el lector se prepara para el mensaje. Y cuando dice “no selles, no firmes (no rompas el sello)”, el lector escucha algo en el tono (a través del tono) que no se ha encontrado en el texto. Detrás de todas las parodias sobre el tema del firmar o no firmar, sellar o no sellar, hay una seriedad que queda sin explicar, a menos que uno recuerde que está “decretado que cada una de las bendiciones en la oración diaria se concluya con el nombre del Tetragrámmaton, que por cierto *sella* cada uno de los párrafos” (Zohar 569, 64).⁵³

No hace mucho, el tono apocalíptico ha llegado a ser muy alto y conspicuo en la filosofía.

Primero vino la crisis: la crisis de las ciencias europeas, de la cultura europea, de la racionalidad, del liberalismo, de la democracia y así siguiendo. Luego vino el fin: el fin de la razón, el fin del sujeto, el fin del arte, el fin de la ideología, el fin de la filosofía y el fin de la historia. La crisis misma llegó a su fin, porque llegó al “Fin”.

Sin duda, el fin de la razón no implica que a partir de ese momento la gente deje de razonar o de separar lo beneficioso de lo perjudicial. El fin del sujeto no señala la muerte de la persona, el individuo, ni siquiera de su “espacio interno” creado por sí mismo. El fin del arte no impide que alguien escriba poemas o componga música, ni el fin de la filosofía nos impide especular en un estilo metafísico. Por último, el fin de la historia no excluye la posibilidad de que puedan suceder después cosas de importancia política o social.

El tono apocalíptico, alto y a veces estridente, compensa por la pérdida de las concepciones apocalípticas. Aún se tiene prisa; hay que cerrar, firmar, sellar, romper el sello. En un mundo contingente, "el fin" da significado. Un relato puede ser entendido desde el "fin". Desde el fin puede ser superado el "mal infinito". Sin duda, si afirmamos que el fin está aquí (o en un futuro próximo), aún participamos del asunto que ahora está llegando a su fin: de la historia, del arte, de la filosofía, del sujeto. Nos distanciamos del futuro y no nos atamos a las grandes esperanzas. El relato tiene a la vez una versión radical y una liberal.

Como muestra concisa de la versión radical, permítaseme citar a Heidegger: "El final de la filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico y del orden social en consonancia con él."⁵⁴ Y continúa:

El pensar tiene que aprender primero a conocer lo que le queda reservado y guardado, y a entregarse a ello: en ese aprendizaje se prepara su propio cambio. ... Se piensa con ello en la posibilidad de que la civilización universal, que ahora mismo comienza, supere algún día el cuño científico-técnico e industrial, única medida para la estancia del hombre en el mundo; que lo supere, por supuesto no a partir de o por sí mismo, sino de la disponibilidad del hombre para una determinación que, se la escuche o no, habla constantemente en el destino aún incierto del hombre. Sigue siendo igualmente incierto el que la civilización universal sea rápidamente destruida dentro de poco, o bien se consolide durante un largo tiempo en el que no se apoye en algo permanente; sino que, más bien, se acomode al cambio progresivo de lo que cada vez es más nuevo.⁵⁵

De este modo la cultura europea alcanzó su fin llevando sus posibilidades hasta el final a través de la universalización de sus potencialidades tecnológico-manipulativas. Esta parte del relato fue generalmente aceptada por el radicalismo del siglo xx. Pero falta la esperanza. No hay a la vista ninguna otra inversión del signo, aunque sean acontecimientos apocalípticos. Las criaturas no cantan ya la oración del Señor. No hay a la vista ningún materialismo histórico que "explote al continuum de la historia".⁵⁶ Para el último Heidegger, el futuro es sólo la continuación llana y monótona del presente; no hay *parousía* alguna, *Jetztzeit* alguna. Sin embargo, hay aún esperanza y la posibilidad de la trascendencia no está descartada por completo, sino transformada en una incertidumbre a partir de una certeza. El elemento del *kairós* está del todo perdido y la actitud religiosa tradicional regresa a su viejo lugar: el hombre necesita prepararse para la gracia con la conciencia de que la gracia puede estar asegurada tanto como puede no estarlo. Y sin embargo, el elemento tradicional no es

religioso, pues la preparación para la gracia (sin considerar si esta asegurada o no) no consiste en la práctica de la bondad (justicia), sino de una clase de pensar filosófico activo, la continuación del pensar mismo que ha llegado a su fin. Pero ¿cómo puede uno continuar después del fin o dentro de él?

Hay una serie de variaciones del tono apocalíptico que recientemente ha llegado a difundirse en la filosofía. Algunas de ellas son originales; otras son sólo parloteo sin sentido acerca del motivo del "fin de ...", sin querer decir demasiado con ello. La palabra importante "fin" es tomada de manera muy superficial.

La afirmación "el fin de X" significa que el telos de "X" ha sido alcanzado, todas sus posibilidades desarrolladas; de allí no es posible esperar más que aquello que ya se ha revelado; la cosa sigue siendo como es, una cosa muerta, un estado muerto, una metáfora muerta. También puede (o podría) desaparecer o ya podría haber desaparecido y llegar a ser una cosa del pasado. Al afirmar "el fin de X" se entierra a "X"; también es posible enterrar a "X" en vida.⁵⁷ Incluso es posible matar a "X" mediante la afirmación del "fin de X".

Al afirmar "el fin de la Historia", uno puede implicar el fin de la gran narración, el fin del principio de la esperanza, el fin de la civilización europea o el fin de todas las cosas malas que nos han impedido hasta ahora sentirnos bien en las democracias liberales modernas. Como nunca se sabe si se entierra un cadáver o se declara muerta a una cosa viva (como la historia empírica, sin duda continúa), toda declaración sobre "la muerte de X" es un asesinato o un deseo de muerte que, en este caso, equivale a lo mismo, dado que una metáfora, una institución imaginaria, una creencia, un concepto o un juego de lenguaje es efectivamente asesinado por la afirmación de su fin. Pero, antes de cometer tal asesinato filosófico ritual, el filósofo debe considerar si desea que la cosa esté realmente muerta o si su deseo de muerte no es sino la manifestación de su desesperación y pesar debido a que la cosa, en la que depositó sus afectos, resultó ser diferente de aquello con lo que él había contado y que había esperado.

4. Marcha fúnebre 1914-1989

En nuestro siglo, la marcha de la Historia llegó a ser la marcha fúnebre, como resultado del apocalipsis infligido por el hombre.

El apocalipsis infligido por el hombre es la parodia del apo-

calipsis; como una parodia, es también la consumación definitiva del proyecto más ambicioso del hombre moderno: la deificación. Los hombres sienten envidia del apocalipsis; su ambición es hacerlo mejor. ¿Por qué deben los ángeles exterminar a un tercio de la especie humana cuando los seres humanos más fuertes (o los más progresistas) también son capaces de hacerlo? Y ¿por qué esperar, quizás para siempre, al Mesías para anunciar el Milenio, si los hombres en condición de Mesías pueden hacerlo mejor y también más rápido? Se ha conservado la imaginación apocalíptica, pero también se le ha dado un giro pagano. El hombre moderno se identifica con los titanes arcaicos, como Prometeo, y los héroes arcaicos, como Sigfrido. Prometeo odiaba a los dioses, Sigfrido los conquistaba. La pócima fabricada con elementos antiguos y judeocristianos, con *kairós* y apocalipsis, es letal. Bajo su influencia, los modernos comienzan a entrometerse en la obra del apocalipsis.

La realización del totalitarismo europeo es la parodia del apocalipsis; en vez de sentido, insensatez, en vez de significado, falta de significado. El ángel llamado Mengele eligió a aquellos que habían de ser salvados y a aquellos que habían de ser condenados; pero los salvados estaban también condenados en el suceso infinito del mal infinito de la violencia. En el apocalipsis paródico no hay diferencia alguna entre el infierno y el milenio. Tal como Serenus Zeitblom observa acerca de la obra maestra de su amigo fallecido, Adrian Leverkühn, *Apocalipsis cum figuris*: "Esta (su) risa infernal (diabólica) al final de la primera parte tiene su complemento en el ... coro de niños ... sin embargo, en los tonos cauterizantes, susurrantes de esferas y ángeles no hay ni una sola nota que no ocurra, con rígida correspondencia, en la risa infernal".⁵⁸

Muchas cosas que Walter Benjamin presagió como signos de esta salvación mundana se han realizado efectivamente hasta la última letra mientras la marcha fúnebre de la historia pasaba de una etapa a la otra. El tiempo se estancó en los campos de concentración, pues no había ninguna "transición en este presente".⁵⁹ En las cámaras de gas sin duda se hacía estallar el continuo de la historia⁶⁰ y si hubo un lugar donde "el curso entero de la historia ha sido preservado y cancelado"⁶¹ en su totalidad negativa, ése fue el Gulag. Todos los convertidos giraban "hacia el sol que sale en el horizonte de la historia",⁶² pero los rayos de este sol no iluminaban a aquellos rostros; los quemaban. Y, en el momento de peligro, las personas, por cierto, ya no estaban tentadas de "contar la historia como realmente sucedió".⁶³

Walter Benjamin vio en el cuadro de Klee, *Angelus Novus*, la alegoría de la historia como catástrofe. Pero el apocalipsis infligido por el hombre se resiste a una representación alegórica. No es posible inventar alegorías que hicieran perceptibles a Auschwitz o al Gulag. Auschwitz y el Gulag son alegorías por sí mismas y ninguna representación puede ampliarlos y profundizarlos o hacerlos mas impresionantes. Son las alegorías del Mal. Toda época tiene su propio mal. El mal de la época moderna se realizó en la parodia del apocalipsis.

El mal no es "lo nocivo", es lo demoníaco. La transgresión, que es lo malo y que trae todos los males al mundo, aparece bajo el manto de lo bueno, de lo bello o de lo justo. En el momento en el que el mal llega a ser banal, ya ha perdido su atractivo. A primera vista, las máximas malas suenan muy superiores a las leyes de los hombres comunes. Ellas convienen al héroe, al superhombre, a la nueva elite revolucionaria, al seminarista esotérico. El mal es la tentación.

Quienquiera que tenga necesidad de salvación desea vivamente un poder salvador. A menos que hayan jugado a cara en la apuesta existencial, los modernos se dirigen hacia poderes salvadores terrenales. Se dice que la filosofía es un poder salvador; lo mismo se dice del arte y del amor. Y también de la violencia. "¡Violencia! ¿Quién no puede resistirse a la violencia?" exclama Emilia Galotti, la heroína de Lessing, pero es difícil resistirse a la tentación.⁶⁴ Cuando la violencia se presenta como un poder salvador, tienta y se torna demoníaca. La violencia en sí misma no es mala, pero la violencia revestida de poder salvador, lo es. Cuando Sartre predicó el ejercicio de la violencia como la terapia contra la pérdida de la identidad a través de previos actos de violencia, también acuñó el término oportuno: "la radicalización del mal".

La fuerza es ubicua, al igual que la violencia. (La palabra alemana que emplea Benjamin, *Gewalt*, significa ambas cosas.)⁶⁵ Es posible verificar o refutar la afirmación de que la justicia y el empleo de la fuerza son sólo las dos caras de la misma moneda, dependiendo de la interpretación de la justicia o (y) de la fuerza. Para Kant, por ejemplo, el sistema legal moderno implica por definición el permiso (*Befugnis*) de emplear la fuerza, pero además hay un tipo de justicia (*Billigkeit*) que tampoco lo hace.⁶⁶ De acuerdo con Sorel y otros radicales de nuestro siglo, Benjamin se mofa de "la fuerza que administra y preserva la ley", tanto como del tipo de fuerza o violencia que despeja el camino a las nuevas

instituciones, órdenes legales y conceptos de justicia. Pues, en ambos casos, hay una relación medio-fin y la fuerza (violencia) es empleada como un medio para alcanzar un fin que permanece externo a los actos de fuerza o violencia, tal como la preservación de un orden legal existente o el establecimiento de uno nuevo. Hay que encontrar el modelo de la "violencia pura", el tipo de violencia que ni refuerza ni establece ningún orden legal. La violencia pura no es un fin o, mejor dicho, es un fin en sí mismo y como tal no es instrumental. Benjamin identifica el tipo inco-rrupto de "violencia pura" con la violencia divina. Y la violencia divina llegará a ser el modelo de la violencia revolucionaria. Por lo tanto, la teología y la política se combinan y la lucha entre la democracia social y el comunismo adquiere una dimensión teológica. Llega a ser la confrontación decisiva entre la "violencia mítica" y la "violencia divina", entre la "violencia que establece la ley" y la "violencia que aniquila la ley",⁶⁷ del mismo modo como Sorel asociaba la propuesta de Jaurez a favor del poder parlamentario con todos los tipos de crueldades básicas y aclamó a Lenin como el líder que finalmente empujaría al mundo más allá de los confines de los cálculos entre medios y fines, repulsivos y mezquinos.⁶⁸

"La violencia divina que es insignia y sello y jamás un medio para la ejecución sagrada puede ser llamada la violencia que reina."⁶⁹ El poder divino es un poder salvador, la violencia divina redime. Pero la violencia revolucionaria es una violencia infligida por humanos sobre humanos; y nadie tiene exención especial del mandamiento "no matarás". Ningún grupo humano tiene el poder de firmar o sellar (o romper el sello). El poder salvador universal no reside en la especie humana, ni en los mejores o peores de nosotros. Los grupos humanos sólo pueden forzar a otros, a través de ejercer una violencia permanente, a admitir bajo coacción que el otro está dotado del poder salvador, si bien no es tal, y que puede firmar y sellar o romper el sello, aunque no puede. Esta es la manera como la permanencia de la violencia se realiza. La violencia del totalitarismo es pura en cuanto no es instrumental, en el sentido en el que la violencia o la fuerza generalmente lo es. Nada externo a la práctica de la violencia será alcanzado por este tipo de violencia. Mediante ella no se justificará ninguna meta divina, no se establecerá ningún nuevo orden legal. La violencia meramente continuará de manera cabal, alimentando nueva violencia, sólo para probar su propio poder de salvar, firmar y sellar y de romper el sello, forzando a otros a creer que, sin duda, este poder prevalece. Esta es la violencia por

la violencia misma, la violencia como parodia del Reino, pues el momento en el que la violencia cesa, el falso reino también desaparece.

La violencia y la fuerza empleadas como medios para ciertos fines pueden ser fraudulentas, criminales, insuficientes o defectuosas. A veces, estos tipos de violencia también pueden precipitar el logro de algunas metas, que, por su parte, pueden ser provechosas, ambiguas o criminales. El ejercicio de la fuerza o de la violencia a fin de establecer una institución o de conseguir una posición, esto es, como un medio para un fin, es una manera típica de instrumentalizar acciones y personas. La fuerza y la violencia instrumentales exigen un examen crítico, desdén e ira. Pero la violencia pura no puede ser criticada. ¿Quién tendría el coraje para "criticar" Auschwitz? O, por la misma razón, ¿quién para criticar el Gulag? ¿Se atrevería alguien a estar "loco en" Auschwitz? O, por la misma razón, ¿en el Gulag? Sanguinaria y letal es la parodia del apocalipsis y no tiene otra herencia sino cadáveres.

El cortejo avanza lentamente hacia el cementerio. Seis personas llevan el ataúd, hombres y mujeres que llevan el paso de acuerdo con el ritmo de la marcha fúnebre. Cada uno de los fallecidos puede tener una marcha fúnebre que provenga de una grabación o un disco. La opción no es muy amplia; sin embargo siempre hay a nuestra disposición unas cuantas marchas fúnebres apropiadas, la de Beethoven, la de Chopin y aun la de Wagner. Las marchas fúnebres se añaden en estos días a la música litúrgica religiosa; a veces la sustituyen.

Se compone una marcha fúnebre para los héroes. Aunque Beethoven borró la dedicatoria de su Tercera Sinfonía, sentimos que en el famoso segundo movimiento se rinde homenaje a los soldados de la armada del Primer Cónsul. Y Sigfrido, el alto, la bestia rubia, es llevado con la tonada de melodías solemnes hacia la pira donde el fuego consumirá a su lado a la viviente Brunilda, con el acompañamiento de una marcha fúnebre.

La marcha fúnebre honra al libertador moderno. El es el libertador que forma parte de un mito enteramente nuevo; no desciende de familias reales, sino que es alguien que se ha elevado desde un origen humilde. Es el *self-made man*; su individualidad está hecha mediante la fuerza. No restablece el orden, sino que lo destruye; no obedece a los dioses, sino que los desafía o llega a ser el mismo un semidiós. El culto entusiasta del gran libertador encaja mal con los modelos prosaicos de la vida moderna. Por eso, el héroe salvador-libertador queda confinado a la escena

operística; los intentos de resucitarlo de una manera teatral fracasan miserablemente. Sin embargo, la atracción que ejercen los héroes míticos que se hacen a sí mismos no ha desaparecido por completo en la vida moderna; sus vestigios dieron un aspecto natural al ascenso no natural de los dictadores totalitarios. Pero hay muy pocos elementos comunes entre ese "espíritu del mundo a caballo" y los dictadores totalitarios. El héroe del mito burgués era sólo un utilitarista heroico; la violencia que practicaba era del tipo de violencia que Benjamin denominó legislativa o mítica; no era en absoluto "divina". Mussolini nos recuerda este tipo. Pero también sabemos a partir del diario de Goebbels que Mussolini no era un digno rival de los revolucionarios genuinamente grandes: Hitler y Stalin. Nada conviene menos a Hitler y a Stalin que una marcha fúnebre.

Y ninguna marcha fúnebre rodea al féretro de las víctimas del apocalipsis creado por el hombre. Ellas no tienen ningún féretro, ni siquiera un ataúd o un sepulcro; no suben a la pira. Se las quemó, se las mató en masa: de hambre, con gas o a tiros. No fueron elegidas una por una, como individualidades. Ni siquiera tuvo lugar para ellas lo opuesto del Día del Juicio Final: no hubo ni justicia ni injusticia. Pues, sin criterios, no hay ni justicia ni injusticia; y no supieron de la violencia pura. Las víctimas jamás supieron por qué habían sido seleccionadas precisamente ellas. No sólo se las privó de sus vidas, sino también de sus muertes; del significado de la vida y del significado de la muerte. *La Heroica* no suena para ellos. Sólo después de los raros momentos cuando la resistencia, con un rostro visible y con un nombre que conocemos, detuvo durante algún tiempo la violencia pura, cuando la víctima, privada de su vida, ya no pudo ser privada, al menos, del significado de su muerte, prestamos nuestros oídos al sonido fúnebre de las trompetas de la *Heroica*. Pues una marcha fúnebre conviene a una víctima que fue escogida personalmente y que sin embargo se resistió. Pero no es para aquellos que nosotros estamos enterrando.

Estamos enterrando en silencio a los desconocidos, a aquellos sin nombre, a aquellos que no fueron escogidos personalmente. Buscamos confortación, pero no para nosotros mismos. Más bien, nos empeñamos en descubrir qué confortación pueden tener aquellos para quienes no suena trompeta alguna.

Vuelvo a repasar a la ligera los volúmenes de Walter Benjamin a fin de encontrar una respuesta. Benjamin es el autor adecuado, pues él, como tantos otros, fue tentado por la belleza de la receta compuesta de teología y política; por algún tiempo, incluso soñó

con el demonio. También él fue una de las innumerables víctimas del apocalipsis paródico.

Tomo algunos ejemplos de sus cuadernos de notas que contienen pensamientos sin acabar acerca de la filosofía de la Historia.

“¿Serán la crítica y la profecía las categorías que se combinan en “recuperar” el pasado?”⁷⁰ No. Estamos enterrando a las víctimas de una época que está sometida a crítica y ningún futuro profetizado puede dar sentido a su destino, por más luminoso que pueda ser ese futuro.

“El sujeto de la historia: los oprimidos, no la humanidad”.⁷¹ La dignidad del “sujeto de la historia” puede hacer más soportable la esclavitud del esclavo y más fácil el trabajo fatigoso del proletariado (marxista) - para sus respectivos historiadores. Pero las víctimas del Apocalipsis paródico no eran sujetos de la historia. No eran la “humanidad”, ni fueron tratadas como humanos. No eran los “oprimidos”, que, como los esclavos en la filosofía de Hegel, están en relación recíproca con aquellos que los dominan. Ellas fueron barridas por la violencia, sin ser siquiera útiles para ocupar el lugar de los oprimidos.

“Toda época sueña con la próxima.” (“Chaque époque rêve la suivante”).⁷² Pero los que asisten al funeral sueñan con la época anterior; ésta es su pesadilla.

“La antorcha eterna es una imagen con una existencia histórica genuina. Es la imagen de la humanidad redimida; la llama, que permite ver el Día del Juicio Final, será alimentada por todo aquello que haya existido alguna vez entre los seres humanos.”⁷³ Los hombres y las mujeres, que jugaron a cara en la apuesta cósmica, podrían encontrar consuelo en estos pensamientos. Pero entre los que guardan luto algunos jugaron a cruz y otros arriesgaron todo lo que tenían, su libertad, su vida y su felicidad, para no ingresar en esta apuesta. Para ellos, la antorcha eterna es sólo una alegoría. Pero, pensándolo mejor, si yo hubiera jugado a cara en la apuesta cósmica, creo que aún no encontraría confortación en la espera de este juicio final. La antorcha divina es un igualador demasiado grande; no es justa. El sufrimiento de las víctimas del apocalipsis creado por el hombre no puede ser igualado al de otras víctimas. Deben tener un lugar especial, no debido a la mayor cantidad de su sufrimiento, sino debido al carácter especial de su difícil situación. Después de todo, el apocalipsis mismo es cómplice de su propia parodia.

“Pero, ¿desde dónde es posible recuperar algo que ya había sucedido? ... Desde una cierta manera en que es transmitido.”⁷⁴ Desde luego, como intento muy modesto, esto puede estar al al-

cance de los que guardan luto; además, los que guardan luto pueden hacerlo sin mentir. No se requiere ni poder salvador ni visión profética para rescatar los silencios de las víctimas del ultraje de la sentimentalidad chata, de las banalidades académicas, de las maquinaciones políticas y de una lamentación demasiado ruidosa. Los que guardan luto pueden, además, desenterrar las ruinas del apocalipsis infligido por el hombre de debajo de los nuevos escombros que se han acumulado sobre ellas. Quizás los hijos de los que guardan luto también se unan al trabajo, mientras escuchan el ritmo de una marcha fúnebre muda.

Notas

¹ Sin embargo, incluso una pequeña modificación en un relato mítico puede importar mucho, p.ej. el Edipo de Séneca es casi idéntico al Edipo de Sófocles; y, no obstante, las pocas modificaciones eliminan la grandeza trágica y transforman el drama en una clase de sangriento *Trauerspiel*.

² T. Mann inicia su tetralogía de José con la oración: "Tief ist der Brunnen der Vergangenheit." (Profundo es el pozo pasado.) Y agrega: "Sollte man ihn nicht unergründlich nennen?" (¿No había que llamarlo insondable?)

³ Se puede hablar de imaginación *a priori* si se descarta la distinción kantiana entre facultades y su separación funcional.

⁴ Collingwood, 1946, defiende el carácter *a priori* de la imaginación histórica. Foucault, 1972, habla del "a priori histórico".

⁵ Esta es una leve modificación de la concepción de Castoriadis. Según Castoriadis, 1987, la imaginación irrumpe desde la profundidad de la psique; en el mundo de la sociedad, esta imaginación puede ser institucionalizada.

⁶ El problema que implica la ausencia de deidades etónicas en las culturas modernas es tratado por Blumenberg. Véase Blumenberg, 1976.

⁷ Tomo prestado el término "región sublunar" de Veyne, 1983.

⁸ Hegel, G. W. F., *Werke*, vol. 17, p. 191, Frankfurt, Suhrkamp, 1976. La edición inglesa en un solo volumen de las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* de Hegel (University of California Press) está basada en las lecciones de 1827. Empleo la edición en dos volúmenes de 1840 (a cargo de Bruno Bauer), mucho más amplia y más substancial. El volumen 17 de las *Werke* es el segundo volumen de las *Lecciones*. Todas traducciones de las citas de este libro son mías.

⁹ Hice unas cuantas alusiones a las imágenes de la fantasía vinculadas al "subsuelo" [*underground*] en una cultura donde no hay deidades etónicas. El hombre del "subsuelo" es una criatura de Dostoievski muy significativa desde un punto de vista histórico.

¹⁰ La ruina es una de las principales imágenes —o metáforas— de la historia que emplea Benjamin en varias de sus obras. Aquí la discusión se apoyará principalmente en dos de ellas, a saber *Ursprung des deutschen*

Trümpfspiel y "Über den Begriff der Geschichte"; ambas están en Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* (I.I y I.II), Frankfurt, Suhrkamp, 1974. La primera es traducida como *El origen del drama barroco alemán* (Madrid, Taurus, 1990). La segunda forma parte de *Iluminaciones* (Madrid, Taurus, 1993). Regresaré a la filosofía de la historia de Benjamin al final de este capítulo.

¹¹ La imaginación apocalíptica es a la vez la radicalización y la negación de la historia (y de la historicidad).

¹² Benjamin, 1968, recomienda la liberación apocalíptica del "pasado reprimido" en "Tesis sobre la filosofía de la historia", XII. Es difícil dar una idea de todas las implicaciones del verbo "*unterdrückt*" mediante una simple traducción. Significa, entre otras cosas, reprimido, dominado, inhibido, empujado hacia el subsuelo, olvidado.

¹³ Kierkegaard hizo la conexión entre la ironía socrática relativa al conocimiento, por un lado, y la autorreflexión cristiana (protestante) relativa al pecado, por el otro. La primera aumenta la conciencia de la propia ignorancia, la segunda aumenta la conciencia del propio carácter pecaminoso.

¹⁴ Debo esta observación a Paul Carter.

¹⁵ En "La validez estética del matrimonio" en Kierkegaard, 1987, v. 2, pp. 5-154.

¹⁶ Me ocupo con más detalle de la dimensión hermenéutica de la ética y, entre otras cosas, de los aspectos éticos del olvido en: "El papel de la interpretación en la práctica de la ética moderna" en *Filosofía y crítica social*, v. 17, 2, pp. 83-102.

¹⁷ Ernst Bloch, 1986.

¹⁸ En Spinoza, *Ética* (III, 12 y 13), el temor y la esperanza se siguen de la inadecuación de las ideas. Goethe, en la segunda parte del *Fausto*, pone en ridículo, tanto el temor como la esperanza.

¹⁹ El espíritu griego (antiguo) no se caracterizaba por la esperanza, sino por la desconfianza. Quizás Platón haya sido el primero (en su interpretación del mito de Er en el libro 10 de *La república*) en formular algo así como que la esperanza es una recompensa en el otro mundo, para dar mayor fuerza a su argumento en favor de una moral estricta.

²⁰ El carácter mesiánico / apocalíptico de la concepción marxista del futuro fue señalado con frecuencia, quizás por primera vez por Karl Löwith. Véase K. K. Löwith: *Weltgeschichte und Heilgeschehen* (Stuttgart, 1953), traducido al inglés como: *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1949). Michel Löwy (1989) señaló el mensaje mesiánico en las obras de los marxistas del siglo xx, entre otros, de Lukács, Bloch y Benjamin.

²¹ Sin negar la conexión, Blumenberg critica el intento que realiza Löwith de estirar la idea de secularización para abarcar la comprensión de las filosofías e instituciones políticas modernas; véase Blumenberg, 1983.

²² William Shakespeare: *La tempestad*, Acto II, Escena 1. [tr. *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1932, tomo II, pp. 993-4.]

²³ Joaquín de Fiore podría haber sido una excepción. Véase mi discusión de la conciencia de la universalidad no reflejada y de la universalidad reflejada en Heller, 1982, parte I.

- ²⁴ Kant, "La paz perpetua", en Kant, 1957, pp. 85-137.
- ²⁵ "El fin de todas las cosas", Kant, 1957, p. 75.
- ²⁶ En la *Crítica de la facultad de juzgar*, de Kant, se introduce el juicio teleológico con el propósito de que se haga cargo de la función filosófica que cumplía antes en el sistema de Kant la idea regulativa de la razón.
- ²⁷ Este punto será tratado en el capítulo 4.
- ²⁸ Lukács trata de este modo las obras de arte en su *Filosofía del arte* (Darmstadt, Luchterhand, 1974).
- ²⁹ Karl Mannheim, en su *Ideology and utopia* (Nueva York, Harcourt, Brace & Jovanovich, 1936), capítulo IV, habla en un contexto similar de la mentalidad utópica.
- ³⁰ Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, 1974.
- ³¹ Kant escribe: "no puedo hacer el bien a nadie según *mi* concepto de felicidad ... sino sólo según aquel del cual tengo la intención de aprovecharme", Kant, 1964, p. 122 (énfasis de Kant).
- ³² Levy, P. *Supervivencia en Auschwitz* (Nueva York, Collier, 1961), p. 111.
- ³³ *The Zohar*, Parashat Pinhas, 242/b, 568 y 569. Traducido y editado por Philip S. Berg (Jerusalén / Nueva York, Kabbala Press, 1987).
- ³⁴ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, Werke 17 (Frankfurt, Suhrkamp, 1986), p. 251.
- ³⁵ Esto es especialmente subrayado en *La genealogía de la moral*. Una genealogía adecuada consiste en armar el texto moral suprimido a partir de unas cuantas huellas disponibles.
- ³⁶ Caputo vincula la libre circulación de cartas con la circulación de cartas donde las primeras representan el sueño del presente como "escatología actual", un sueño que el autor asocia con el nombre de Derrida; 1987, p. 170.
- ³⁷ Hans Jonas reprocha a algunos filósofos cristianos por tratar de "cristianizar" a un "pagano" como Heidegger; véase "Heidegger y la teología", en Jonas, 1966.
- ³⁸ Me ocupo con detalle de estas cuestiones en Heller, 1990.
- ³⁹ Kierkegaard, 1980, distingue entre estas dos clases de angustia.
- ⁴⁰ Trazo esta distinción en Heller, 1990. Sólo se eligen a sí mismos de manera absoluta bajo la categoría de lo universal aquellos que se eligen a sí mismos como personas decentes (buenas, virtuosas). La elección de la decencia es entendida como universal por la simple razón de que todos y cada uno puede mantenerse por completo fiel a este tipo de autoelección.
- ⁴¹ Estos son los versos del poema de Hölderlin que sirven como trampolín para la interpretación que hace Heidegger de la obra de arte en "El origen de la obra de arte", en Heidegger, 1977, pp. 143-88.
- ⁴² J. W. von Goethe, *Fausto*, Parte II. Esta es la última oración del drama, pronunciada por el Coro Místico. El mensaje del Coro es platonizante ("Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis", esto es, todo lo transitorio no es sino una parábola), por lo tanto, hay cierta ambigüedad respecto de lo eternamente femenino, la fuente del "poder salvador".
- ⁴³ Isaías I: 27-8.
- ⁴⁴ Apocalipsis IX.
- ⁴⁵ Apocalipsis XXI.
- ⁴⁶ Kant, en sus "Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita" (Kant, 1983), describe la historia universal progresiva como un tipo de literatura, motivada por la esperanza, que narra un relato posible.

¹⁷ Sorel, 1969.

¹⁸ Apocalipsis I.

¹⁹ De este modo examina Lukács el final de la Segunda Guerra Mundial. Mi Occidente va a ganar la guerra (él consideraba esto como un resultado positivo en sí mismo), ¿qué o quién "nos" *salvará* de la civilización occidental? El "nosotros" representaba a los "intelectuales radicales", pero también el "mundo". Sólo un tipo de salvador (o poder salvador) puede "salvarnos" de la "decadencia". Décadence significa derrumbe, colapso; es la antecámara del apocalipsis como fin-de-una-civilización. Por lo tanto, se yuxtapone un tipo de apocalipsis redentor a otra concepción apocalíptica de un fin sin gracia.

²⁰ Castoriadis, 1986, p. 7.

²¹ Para Castoriadis, Platón es el padre fundador de la teología, pero no, sin duda, de tipo apocalíptico.

²² Derrida, 1982. [México, Siglo XXI, 19]

²³ *The Zohar*, Parashat Pinhas, *op.cit.*

²⁴ "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en Heidegger, 1977, p. 377. [¿*Qué es la filosofía?*, Madrid, Narcea, 1978, p. 102.]

²⁵ *Ibid.*, p. 379 [tr. cit., pp. 103-104].

²⁶ Benjamin, "Tesis sobre la filosofía de la historia", XVI, en Benjamin, 1968.

²⁷ Heller, "¿Muerte del sujeto?" en Heller, 1990.

²⁸ Thomas Mann, *Doctor Faustus, Werke*, vol. 6, p. 513-14 (tr. de H. T. Lowe-Porter, 1971, p. 378-9).

²⁹ Benjamin, 1968, p. 262. Referencia a la tesis XVI.

³⁰ *Ibid.*, p. 261. Referencia a la tesis XV.

³¹ *Ibid.*, p. 260. Referencia a la tesis XII.

³² *Ibid.*, p. 255. Referencia a la tesis IV.

³³ *Ibid.*, p. 255. Referencia a la tesis V.

³⁴ Lessing, *Emilia Galotti* (tr. ingl. Edward Dvoretzky, Nueva York, Ungar, 1962), Acto V, Escena 7.

³⁵ En la discusión sobre la fuerza y la violencia, si no se indica otra cosa, las referencias son a Walter Benjamin, "Crítica de la violencia", en *Reflexiones*, Edmund Sepoch (Nueva York, Schocken Books, 1986).

³⁶ Kant, 1965, p. 39.

³⁷ Benjamin, *Reflexiones*, p. 297.

³⁸ Sorel, 1956.

³⁹ Benjamin, *Reflexiones*, p. 300.

⁴⁰ Benjamin, W. *Gesammelte Schriften*, I.3, p. 1245 (Frankfurt, Suhrkamp, 1974) (no traducido).

⁴¹ *Ibid.*, p. 1244.

⁴² *Ibid.*, p. 1236.

⁴³ *Ibid.*, p. 1239.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 1242.

3

Presentando a la Razón, la Voluntad y otros personajes

1. Los personajes filosóficos en orden de aparición

Los filósofos denominan a sus personajes ideas, categorías, conceptos especulativos, etc.; los estudiantes de filosofía se refieren a todos ellos como "categorías". Los filósofos escriben dramas y los escenifican; las categorías son los actores de estos dramas. La composición dramática de la filosofía era aún explícita en Platón, en particular en el joven Platón. Pero ya Platón, e incluso mucho más Aristóteles, llegaron a darse cuenta de que las categorías son personajes por derecho propio. Por eso decidieron abandonar el antiguo elenco de personajes tomados de la vida real a fin de componer sus dramas sólo con el nuevo elenco. Los nuevos actores no necesitan portavoces, atacan a los otros por su propia cuenta y son sus propios abogados.

Para ocuparse de los personajes filosóficos es necesario hablar de un modo filosófico, esto es, hay que presentar unos cuantos personajes filosóficos. Aquí hay un ejemplo:

- Sócrates: Dime, Teeteto, ¿hay un único drama filosófico o hay muchos?
Teeteto: Me parece que sólo hay uno.
Sócrates: Por lo tanto, ¿sostienes que la filosofía participa sólo de lo Uno y no de lo Múltiple?
Teeteto: Hay muchas filosofías, por cierto, y entonces parece como si la filosofía también participara de lo Múltiple. Pero sólo hay una única filosofía verdadera, esto es, en verdad sólo hay una.
Sócrates: ¿Está lo uno en movimiento?
Teeteto: Sin duda que no.
Sócrates: Si no está en movimiento, siempre está en el estado de Reposo.
Teeteto: Así me parece.

- Sócrates: ¿No convinimos previamente⁴ en que el pensar es la conversación del alma consigo misma?
- Teeteto: Lo hicimos.
- Sócrates: Una conversación ¿tiene lugar en el tiempo o es eterna?
- Teeteto: Requiere tiempo.
- Sócrates: Escucha, Teeteto. Dijiste que la filosofía sólo participa de lo Uno y en absoluto de lo Múltiple. Pero también convinimos en que lo Uno en sí mismo es eterno, sin tiempo, sin movimiento.
- Teeteto: Así lo hicimos.
- Sócrates: Ahora bien, la filosofía es un tipo de pensamiento, ¿no es cierto?
- Teeteto: ¿Cómo podría negar esto?
- Sócrates: Y como el pensamiento ocurre en el tiempo participa del Movimiento y también de lo Múltiple. ¿Puedes aún sostener que la filosofía no participa de lo Múltiple?
- Teeteto: Ahora me doy cuenta de cuán necio he sido ... etc. ...

En este breve diálogo imaginario ya se han presentado muchos personajes filosóficos, tales como lo uno y lo múltiple, lo verdadero y (al menos por implicación) lo falso, el movimiento y el reposo, lo eterno y lo temporal. De este modo se escenifica el drama filosófico que se representa a sí mismo.

Para expresarme con un lenguaje un tanto arcaico, la filosofía es una y también múltiple. Sin embargo, la relación entre la filosofía una y las múltiples filosofías es más compleja que la que se da entre una especie y su ejemplar o entre lo general, por un lado, y lo particular y singular que esto general contiene, por el otro. Por ejemplo, el género de la novela es una especie, mientras que las novelas singulares son ejemplares de esta especie. Lo mismo vale para la filosofía. Y, sin embargo, una obra filosófica no se relaciona con el género llamado Filosofía del mismo modo en que una novela se relaciona con la Novela. En toda novela el relato es nuevo, del mismo modo que los personajes. Si bien Balzac, en su ciclo gigantesco, vuelve a poner en escena muchos de sus personajes, nadie en absoluto soñó después de Balzac con emplearlos nuevamente. Un personaje es de algún modo propiedad privada de un novelista. Pero un personaje filosófico no es propiedad privada de un filósofo en el sentido arriba indicado o, dicho de un modo más cauto, hasta hace muy poco tiempo no ha sido ésta la costumbre. La unidad de la filosofía como género exige que los filósofos extraigan sus personajes de un fondo común.

Los filósofos se apropian de sus personajes a partir de este fondo, pero no los toman tal como los encuentran. Les vuelven a dar forma, reescriben los papeles que estos personajes desempe-

ñan, modifican el reparto y, de este modo, también cambia la relación que los personajes mantienen entre sí. Además hacen muchos personajes a partir de uno único y, de manera inversa, pueden combinar varios personajes en uno solo. Tal como Hegel lo formula,² el Arte se fragmenta en obras de arte singulares, mientras que la filosofía no se escinde en absoluto, sino que se va sintetizando cada vez más. Visto retrospectivamente, así cree Hegel, la filosofía resulta ser un Uno singular que se ha desarrollado en, y a través de, sus múltiples formas. Los sucesores de Hegel no comparten su concepción. Para ellos, la filosofía de Hegel, del mismo modo que todos los otros ejemplares notables de la especie, es una filosofía entre muchas.

La filosofía es una, pero también múltiple, identidad a la vez que diferencia. No obstante, ni lo múltiple ni la diferencia son meras determinaciones de lo uno o de la identidad. Ellas podrían ser entendidas como tales si la filosofía fuera un intento progresivo de resolver problemas o un ejercicio hermenéutico (interpretativo) progresivo practicado sobre el mismo texto.

Supóngase que hay un problema por resolver (por ejemplo, el problema del Ser) y que desde Tales hasta Heidegger todos los filósofos hayan emprendido la tarea de solucionar este problema. Si así fuera, podríamos argumentar que todos los intentos de solución de este problema agregaron algo a la respuesta definitiva, satisfactoria, verdadera, perfecta y completa. Pero en diversos sentidos se concibe esta suposición de una manera equivocada. Primero, no hay problemas "perennes" que cada generación, desde Tales en adelante, haya intentado resolver; aunque de diferentes maneras. Las preguntas que los filósofos plantean partiendo de su mundo crean problemas filosóficos a los que hay que atender.³ Sin embargo, si los filósofos no hacen intentos de solucionar los mismos problemas perennes, sino que crean sus problemas por las preguntas que formulan, entonces apenas es posible considerar las soluciones filosóficas como determinaciones (*Bestimmungen*) acumulativas del mismo universal (por ejemplo, el Ser). Además, si bien la filosofía también emplea el pensamiento que "resuelve problemas", este último desempeña un papel secundario en las especulaciones filosóficas. Por último, el pensamiento que resuelve problemas es espurio en su mayor parte cuando sirve como una fachada para legitimar la intuición del filósofo de que habría captado el resultado de la operación de resolver el problema antes de haberse embarcado en ella.

Una dificultad similar surge si se supone que hay un *único*

significado (texto) que interpretar (por ejemplo, el significado del Ser) y que, desde Tales hasta Heidegger, todos los filósofos interpretaron y reinterpretaron el significado del Ser. Si así fuera, se podría sostener que todas las interpretaciones del Ser contribuyeron a la determinación (*Bestimmung*) del Ser, que lo Múltiple ya ha completado lo Uno así como la Diferencia ha completado la Identidad. Una filosofía abierta añadiría que la tarea interpretativo-filosófica aún continúa o que continúa de manera permanente. La extensión futurística no brinda ayuda alguna, pues es difícil defender la suposición de que siempre se interpreta el mismo texto. Un interpretandum perenne es como un "problema perenne". La filosofía (como lo Uno) no consiste en un ejercicio de interpretar el mismo o los mismos interpretanda. Se presentan nuevos *interpretanda*, a veces se abandonan los viejos. Si las interpretaciones cambian el interpretandum mismo (o los interpretanda) y, de hecho, toda interpretación cambia su interpretandum, el interpretandum mismo deja de ser lo mismo. Algo parecido, aunque no exactamente idéntico, sucede con todos los tipos de interpretación. Toda interpretación de Hamlet modifica a Hamlet, toda interpretación del Ser modifica el Ser, pero, mientras los intérpretes de Hamlet tienen acceso al texto original que sus interpretaciones han modificado, no hay ningún texto original del Ser más allá de las interpretaciones del Ser mismo, sea la de algún otro o la nuestra. A pesar de la observación ingeniosa de Whitehead,⁴ la filosofía no es una interpretación progresiva de Platón. Es difícil imaginar la filosofía como un Universal o como algo Único que contuviera todas sus interpretaciones. Y es también difícil entender la filosofía como un ejercicio sólo interpretativo, pues, de hacerlo así, se rechazan a la vez como autoengañosas todas las afirmaciones tradicionales sostenidas por filosofías consagradas por el tiempo, en primer lugar todas las afirmaciones del conocimiento de la verdad. Pero la autointerpretación también pertenece a la interpretación. Si Sócrates estuviera familiarizado con algunas ramas de la filosofía contemporánea, se permitiría a sí mismo la observación de que una comprensión meramente hermenéutica de la filosofía es autocontradictoria. Los modernos, por su parte, podrían advertirle que la ley de contradicción no se aplica aquí. Después de todo, se pueden contar miles de relatos acerca de la misma cosa que, aunque diferentes entre sí hasta el punto de llegar a ser incompatibles, sin embargo sean todos *importantes* (...) y sólidos desde un punto de vista filosófico. Con todo, nuestro Sócrates

podría aún preguntar si las personas que declaran que su argumentación humorística y, en especial, la manera en la que él manipula a sus interlocutores en dirección hacia la autocontradicción, ajena al espíritu de la filosofía, están autorizadas a declararse a sí mismas sus sucesores exclusivos.

Pero si la filosofía no es ni un ejercicio de resolución de problemas perennes, ni la interpretación progresiva de textos primordiales, la suposición de que todas las filosofías son sólo las determinaciones (*Bestimmungen*) de una y la misma filosofía no se apoya en un fundamento sólido. Supongamos mejor que la relación que se da entre la Filosofía y las filosofías es distinta de la relación entre lo uno y lo múltiple o entre la identidad y la diferencia. Propondría describirla aproximadamente como la relación que se da entre lo *común* y lo *idiosincrásico*, donde común no representa lo uno o la identidad, pero lo idiosincrásico sí representa tanto lo múltiple como la diferencia.

En verdad el *logos* no es lo opuesto del *mito*, como los filósofos solían creer. Ni es sólo un tipo de mito o una narración favorable del mito, como algunos de nuestros contemporáneos comienzan a creer.⁵ Se concibió la filosofía qua *logos* como lo opuesto del mito cuando sus propios personajes se pusieron en el lugar de los personajes del mito. La filosofía fue y sigue siendo de manera auténtica lo radicalmente otro del mito, en el mismo sentido en el que lo sostuvieron los primeros filósofos. Apenas se puede ser testigo de un *giro* (*Kehre*) tan radical como el gesto de sustituir el mito por la filosofía. La transformación del mito en el *logos* lleva a que los personajes visibles sean reemplazados por personajes invisibles y, lo que es más importante, a que la combinación de los personajes y su escenificación llegue a independizarse de la tradición prefilosófica; en consecuencia, la imaginación especulativa se libera. Zeus puede tomar las formas más fantásticas y variadas, puede llegar incluso a ser invisible durante cierto tiempo; la metamorfosis pertenece al mundo del mito. Pero cuando Océano se transforma en Agua o Atenea en Sabiduría,⁶ ya no es más metamorfosis sino transfiguración. Hay un salto entre el mito y el *logos*. El *logos* (como filosofía) puede estar favorablemente dispuesto respecto del mito y también puede hacer un abundante empleo del mismo tal como lo hizo Platón (por lo cual se ganó la censura de Hegel). También puede permitir que los personajes mitológicos ingresen en el territorio de la especulación filosófica (tal como se empleó a los mitos cristianos desde los filósofos medievales hasta Hegel y más allá); el salto sigue siendo un salto y el abismo no puede ser salvado.

Es engañoso identificar el mito con la imaginación y el *logos* (como filosofía) con la resolución de problemas, el conocimiento o la argumentación. También se puede contar el relato al revés. La imaginación mítica prospera más en las culturas orales; la escritura la fosiliza. Las democracias griegas, como culturas de escritura difundida, apenas inspiraron el libre juego de la imaginación dentro del territorio más estrecho de los mitos. En consecuencia, los personajes míticos volvieron a plasmarse en las tragedias. La filosofía (*logos*) hizo algo más: al crear personajes por completo nuevos, estableció un nuevo drama del mundo o, mejor dicho, *el* drama del mundo como tal. El *logos* liberó a la imaginación. Ninguna tradición la limitó, ninguna vieja regla se aplicó a ella: aquí todo era aún posible. La razón vuela como Fedro, que vuelve a obtener las alas de su alma. También se puede distinguir entre aquello que la filosofía afirma (a veces) y aquello que hace (en su mayor parte). Los filósofos injurian a la imaginación de lo visible, mientras que liberan a la imaginación especulativa, una imaginación en el reino de lo invisible.⁷

El drama del mundo no es una metáfora que representa a la Filosofía. Ni son metáforas los principales personajes filosóficos,⁸ si bien a veces los filósofos animan sus narraciones con metáforas. Con todo, la filosofía no representa sus personajes exactamente de la misma manera que el drama y, sin duda, no del modo en el que los ha representado el drama moderno desde los tiempos isa-belinos en adelante.

En un género literario, es necesario mantener la apariencia de que los *dramatis personae* se mueven y actúan por su propia cuenta sin la intervención de su autor. Sin embargo, en el drama filosófico, al menos los personajes principales (que por casualidad resultan ser también los actores principales) son presentados ante todo por el autor mismo (el filósofo). A veces esto sucede de una manera muy directa. Por ejemplo, Spinoza presenta en persona a todos sus personajes principales antes de que se levante el telón, comenzando por *causa sui*. "Por causa sui entiendo ..." quiere decir: mire, aquí está mi personaje central llamado Causa Sui. Tales y tales son sus rasgos principales como personaje. Ahora bien, por favor, Causa Sui, haz una reverencia ante el público y luego ponte a un lado. Y Spinoza continúa: aquí hay otro personaje principal del drama del mundo denominado Substancia. Por favor, Substancia, adelántate y haz una reverencia a la audiencia de modo que sea posible aprender de una manera conveniente lo central acerca de ti y tus personajes, llamados Atributo y

Modos, antes de que comience la función, etc. E incluso cuando la función ya ha comenzado y los personajes han iniciado el desempeño de los papeles asignados, Spinoza reaparece varias veces para corregir algo en la configuración de sus personajes principales, recombinarlos o hacerles repetir alguna de sus anteriores escenas. No todos los filósofos son tan francos como Spinoza; sin embargo, todos presentan sus personajes, distinguen y hacen distinguir a la audiencia entre personajes principales, por un lado, y meros actores y actrices secundarios, por el otro.

La filosofía es el drama del mundo, pero también lo es el mito.

El *logos* llegó a ser lo otro auténtico del mito mediante la introducción de un conjunto nuevo por completo de personajes (ante todo de tipo invisible), de modo tal que la concepción interna del alma, que es la *theoría*, pudo reemplazar la concepción externa de la retina, esa fuente principal de la imaginación de las apariencias fraudulentas. Sin embargo, en cuanto ambos representan el drama del mundo o, mejor dicho, el drama cósmico, el mito y la filosofía también tienen mucho en común. Ambos tratan a sus propios personajes de manera muy similar, ambos hablan acerca del Todo (del universo) y ambos comparten la convicción casi natural de que este universo y todo aquello que implica de manera esencial puede ser presentado en sus escenarios y puede ser en verdad transmitido mediante sus personajes. De la peculiaridad de la imaginación filosófica se sigue sólo que un relato mitológico es, por lo general, muy detallado, mientras que en la filosofía los relatos son preferentemente cortos y menos complicados, ya que el filósofo prefiere reservar la complejidad para el argumento que apoya. Como los personajes filosóficos fueron inventados, a diferencia de los personajes míticos, junto con la filosofía y mediante ello se estableció su propia tradición, la filosofía no estuvo, y nunca iba a estar, tan estrechamente relacionada con, o inspirada por, las tradiciones locales como lo están los relatos míticos. Esta es la manera como la filosofía pudo ser universal *de una manera auténtica*.

La filosofía puede incorporar de manera muy fácil gran cantidad de mitos, supuesto que estos mitos tengan un mensaje universal o puedan ser interpretados de este modo. Todos los mitos que tienen que ver con cuestiones universales tales como el comienzo y el fin, el cosmos (universo), la muerte, la vida futura, el sufrimiento, el trabajo, el amor, los orígenes de las instituciones políticas, de la justicia y de la injusticia y otros por el estilo, son bienvenidos por las filosofías y debidamente insertados en las

especulaciones filosóficas. Pero la filosofía no puede hacer con los aspectos más concretos ligados a la época y la cultura otra cosa que extraer estos mitos de su contexto a fin de universalizarlos y todo vale no sólo para los mitos antiguos, tradicionales, sino también los modernos.¹⁰ Los personajes de la filosofía primero tienen que ser transcontextuales a fin de ser recontextualizados dentro de todas y cada una de las filosofías originales. Por eso, la filosofía no es sólo más universal que el mito, sino también más idiosincrásica.

No todos los personajes filosóficos están configurados de la misma manera, pero, en lo principal, son creados a partir de palabras del lenguaje ordinario. Sólo la traducción separa a estos personajes de su lugar de origen y los transforma en categorías que flotan libremente; esto es verdadero también respecto de los personajes que Aristóteles denominó categorías. Una cosa es, *por lo tanto participa del Ser, por lo tanto el Ser es*. Por lo tanto, también el No-Ser es (o ¿no es?). Y como nosotros razonamos, existe la Razón, como queremos, existe la Voluntad y, como imaginamos, existe la Imaginación. Debatimos acerca de todas las cosas, algunas cosas o muchas cosas, por lo tanto, existen Todo, Algún, Mucho y sus asociados. De manera similar, existe la Diferencia, el Número, el Conocimiento, el Ahora, el Límite, el Tiempo, el Espacio, también la Libertad, la Justicia y la Injusticia y, sin duda, la Verdad y la Falsedad. La Razón razona, la Imaginación imagina, la Voluntad quiere y el Lenguaje habla (*die Sprache spricht*).¹¹ Esta es la manera como los personajes llegaron a ser actores por derecho propio. Ellos comienzan a existir. Viven independientemente de sus creadores, pero también pueden morir y también pueden ser resucitados.

La metamorfosis, como la transformación milagrosa de la forma externa, es una figura mitológica. Ninguna metamorfosis tiene lugar entre las figuras mitológicas, por un lado, y las figuras filosóficas, por el otro. No obstante, con algún cuidado, se puede reintroducir el término 'metamorfosis' a fin de describir las transformaciones milagrosas de los personajes filosóficos. Aquello que se denomina Ser en una filosofía puede diferir de aquello que también se denomina Ser en otra, tanto como una mujer difiere de un cisne y, sin embargo, ambos son Leda, porque al decir 'Leda' entendemos tanto la mujer como el cisne. Así, cuando decimos Razón, entendemos muchas cosas, personajes por completo diferentes que por casualidad llegaron a desempeñar un papel en

una u otra filosofía bajo este nombre. La metamorfosis dura hasta que un filósofo descubre que una mujer difiere, por cierto, de un cisne y que es engañoso llamar a ambos Leda. Así, o ninguno de ellos es en realidad Leda, o no existe Leda alguna, o sólo uno de ellos es Leda, o lo son ambos, pero de una manera por completo diferente. Distinguiremos entonces entre la primera y la segunda Leda, entre la Leda terrestre y la divina, etcétera.

Las filosofías originales presentan en su mayor parte sus propias listas de "¿quién es quién?" Un comienzo relativamente nuevo en filosofía esboza tal lista "¿quién es quién?" casi de manera obligatoria. En tales ocasiones, pero también en otras menores, el conjunto de personajes filosóficos se ve drásticamente reorganizado. Personajes que antes carecían de toda importancia llegan a ser protagonistas de más de un drama del mundo, mientras que antiguas estrellas se ven reducidas a algo insignificante. También se introducen nuevos personajes. Varios de los anteriores son fusionados, a la vez que otros que antes eran principales son subdivididos en unos pocos personajes principales, por un lado, y algunos secundarios, por el otro.

Si bien la trama representada por todo el reparto es idiosincrásica y, en consecuencia, se puede combinar todo personaje prácticamente con cada uno de los otros, también hay configuraciones típicas de personajes que son abordadas como tales, con leves modificaciones, por muchas generaciones de filósofos. Estas configuraciones típicas de personajes son llamadas "problemas perennes" de manera equivocada. No son perennes, pues nada que tenga un comienzo en el tiempo es perenne, tal como sucede con las así llamadas configuraciones filosóficas. Además, aquello que se ha afirmado respecto de personajes singulares también se puede sostener acerca de las configuraciones típicas de personajes que se dan en la tradición filosófica. La tradición sugiere en tales casos que "éste va con éste y con aquél" y, durante mucho tiempo, la configuración de estos personajes constituye un "problema" que casi se da por supuesto. Las configuraciones de personajes constituyen los temas fundamentales, las escenas filosóficas, las tramas elementales de un período, de una cultura o de períodos y culturas subsiguientes. El destino de estas tramas elementales se asemeja al de los personajes singulares: ellos aparecen, reaparecen o desaparecen, se elevan desde una condición secundaria hasta el rango más alto, como también pueden hundirse desde un lugar exaltado hasta el fondo de la insignificancia. Las configuraciones de personajes son "*relatos maestros*" mientras ocupan

una posición dominante que las dota de un poder universal o, al menos, de uno extenso, explicativo o que proporciona significado.

Una tal configuración típica de los personajes es la trama filosófica que cristalizó alrededor del relato bíblico del Génesis y, en especial, alrededor del de la expulsión del paraíso. Esta configuración ocupó la posición de una narrativa principal durante mil quinientos años de filosofía. La descomposición de la configuración comenzó en primer lugar cuando los filósofos comenzaron a tomarla como una metáfora, tal como en general pasa con los personajes filosóficos originarios (que no han sido tomados de otro lugar). Su empleo metafórico indica, por lo general, su descomposición inminente.¹² En los últimos cien años, incluso la versión metafórica y humorística, esto es moderna, de la trama Caída/Pecado original se escenifica muy rara vez.

Sería ridículo decir que el "pecado original" es un "problema" y que mil quinientos años de filosofía resolvieron este problema, de modo tal que ahora se podría considerar el "problema" como resuelto y así desaparecer. También sería ridículo sostener que la configuración filosófica de los personajes que se originó en el mito del pecado original no es sino una interpretación del único interpretandum principal y que se la ha abandonado sólo por razones de agotamiento hermenéutico. Pero no hay nada ridículo o misterioso respecto del destino de una narrativa principal si se habla acerca de personajes y configuraciones de personajes filosóficos. Cuando el maniqueísmo amenazaba el credo y el orden del mundo cristiano y católico, los filósofos abordaron algunos de sus personajes tradicionales y los transformaron en coactores de la trama mítica. Además, se asimiló en la filosofía a los personajes del mito y se los puso a la par de los personajes filosóficos ya tradicionales. La escena, el argumento, ha sido perfeccionado por Agustín. Desde entonces llegó a ser la trama dominante o "principal" en el *theatrum mundi*. La reserva de personajes permaneció sin cambios; no obstante, luego apareció más de un nuevo personaje, mientras que otros desaparecieron. La trama todavía no es la obra. Además: es posible crear obras muy diferentes a partir de la misma trama; no sólo la atmósfera sino también el "aura" del drama varía, del mismo modo que el mensaje, el significado que conlleva. Lorenzo Valla, Lutero y Erasmo pertenecen al universo de una imaginación cultural más o menos común. Pero Erasmo polemizó contra el drama sombrío del último Lutero respecto de la servidumbre humana a fin de re-confirmar la libertad del hombre; y el tratamiento previo que hizo Valla de la

configuración de los personajes ya es metafórico, aunque sea en un grado mínimo.¹³

Permítaseme enumerar sólo los personajes principales de la configuración: la Primera Pareja (el Hombre y la Mujer), la Voluntad, la Voluntad Antecedente, la Voluntad Subsiguiente, la Libertad, la Elección, la Deliberación, la (Pre)destinación, el Bien, el Mal (el Demonio), la Causa, la Razón, la Determinación, la Condición de Actor (Autoría), la Responsabilidad total o parcial (positiva e insuficiente), el Castigo, la Recompensa, la Justicia, la Injusticia, el Conocimiento (también el divino), la Presciencia (divina), el Amor (también el divino), la Sabiduría (también la divina), los Mundos, Posible, Probable, Necesario, Contingente y —en la cima— Dios, el Salvador, la Trinidad, la Omnipotencia, la Omnisciencia. La mayoría de estos personajes son absolutamente necesarios para la escenificación de esta trama; ningún director teatral podría hacerlo sin ellos. Tampoco se puede cambiar a voluntad la relación entre los personajes, si bien puede ser modificada y reinterpretada. No obstante, se puede escenificar la trama en ausencia de algunos pocos de los personajes arriba enumerados. Por ejemplo, nuestro director teatral podría escenificar la trama con mucho éxito sin un personaje único llamado Voluntad y no necesitaría de dos voluntades: la Antecedente y la Subsiguiente. Los papeles de la Elección y de la Deliberación pueden ser desempeñados por un único actor. También se podría omitir uno de los personajes de entre lo Posible, lo Probable y lo Necesario en caso de escasez de actores o si el reparto llegara a ser demasiado numeroso. No es necesario relacionar el personaje llamado Mundo con los personajes llamados Todo y Posible, a menos que el director quiera escenificar la versión leibniziana de nuestro relato.¹⁴

Regresemos a nuestro punto de partida.

El *logos* es lo opuesto del mito, la filosofía es lo otro del mito. El mito sugiere algo que es universal sólo mediante la escenificación de las imágenes de una cultura particular única y apunta a lo invisible (en mayor o menor medida) a través de sus personajes vívidos y muy visibles. La filosofía hace, por cierto, lo opuesto. Sin embargo, la filosofía también es muy parecida al mito; los dos están tan cerca uno del otro como sólo lo pueden estar hermanos gemelos. Ambos comparten la resolución de participar en la más grande aventura espiritual; escriben para, o representan, la escena del teatro del mundo. Esta ambición común se presen-

ta en la manera en que tratan sus propios personajes respectivos al vestirlos de etiqueta para desempeñar sus papeles en el argumento del *Theatrum Mundi*.

Ambos, la filosofía y el mito, toman sus actores de su propio conjunto de personajes y de configuraciones de personajes, aun en el caso en que, incluso, los tomen prestados de otros conjuntos. El énfasis recae sobre la palabra *conjunto*. Mito y filosofía son ambos una clase de república espiritual; sus personajes son públicos: *rei publicae*. El conjunto de los personajes y el conjunto de las configuraciones de personajes garantizan que la empresa no sea privada. Si bien la filosofía, por razones ya discutidas, es más universal y al mismo tiempo más idiosincrásica que el mito, no es privada. Al menos hasta ahora, la filosofía nunca había sido privada.

La filosofía y el mito son géneros literarios, pues el lenguaje es un medio, del mismo modo que para la tragedia, la comedia y la poesía épica. Entre las últimas, la tragedia se comportó durante largo tiempo de manera muy parecida a la filosofía en cuanto todos los personajes y configuraciones de personajes trágicos se tomaron prestados de un conjunto común. Esto también fue un fenómeno recurrente en los géneros no literarios (en especial en la escultura y la pintura) hasta que la modernidad ganó influencia. Sin embargo, en la época moderna sólo la filosofía persevera en el viejo hábito. Los primeros modernos —desde Bacon hasta Descartes— proclamaron que los antiguos personajes necesitaban ser reemplazados. Pero no llevaron a cabo esta tarea proclamada por ellos mismos. Sin duda, reconfiguraron algunos personajes anteriores, crearon unos cuantos libretos y configuraciones de personajes nuevos, asignaron a antiguos protagonistas papeles subordinados y elevaron a personajes inferiores del mismo conjunto común, si bien con algunos recelos y en medio de una protesta ruidosa. De hecho, el Logos, el enemigo más obstinado del Mito, siguió siendo en el mundo moderno una retaguardia, el último mohicano de una empresa espiritual alguna vez floreciente. Compartir el conjunto común de personajes que constituye un republicanismo espiritual es, después de todo, la *arché* de la imaginación humana.

La génesis de la tragedia y de la filosofía están entretejidas. También se podría vincular el nacimiento de la tragedia con la sublevación de la imaginación creadora contra las limitaciones demasiado estrechas impuestas sobre la fantasía libre por las narraciones míticas tradicionales en el momento en que las últi-

mas ponían en función sólo la imaginación reproductiva. No obstante, la imaginación trágica y filosófica son, ambas, creadoras en diferentes sentidos. En términos de Blumenberg,¹⁵ de manera contraria a la filosofía, la tragedia "se ocupa del mito" de un modo directo a fin de obtener sus personajes, sus configuraciones de personajes y sus tramas principales. Pero no todos los personajes de este conjunto común se pueden tomar prestados y, en realidad, sólo unos pocos de ellos lo son. Los personajes mitológicos pueden ser convenientes sólo bajo la condición de que puedan (re)presentar cierto tipo de libertad; además, los protagonistas deben ser seres (humanos) finitos. (Prometeo de Esquilo es también un ser humano sufriente y libre.) Como la filosofía, también la tragedia es más universal y más idiosincrásica que el mito. Sin embargo, el género llamado tragedia presenta personajes finitos; más aún, pone el énfasis en su finitud. Después de todo, los protagonistas de un drama van a morir y del mismo modo los actores. Si los personajes principales de las tragedias no fueran mortales, no podrían seguir siendo (o llegar a ser) trágicos. Justo lo opuesto tiene lugar en la filosofía. Aquí se supone que todos los personajes principales son eternos, intemporales o, en el peor de los casos, inmortales, por eso (y ésta es la manera en que ellos ocupan la posición de los personajes principales. La filosofía habla acerca de nuestra finitud, la tematiza; incluso se puede decir que la filosofía está obsesionada por el tema de nuestra mortalidad quizás mucho más que la tragedia. Pero los personajes mismos, los títeres del Teatro del Mundo llamado filosofía, aún siguen siendo en todas estas tareas y a través de todas estas obsesiones eternos / inmortales / perpetuos. Se los saca del conjunto común donde se los colocó en virtud de su (supuesta) eternidad.

La tragedia es el teatro del mundo de la finitud debido a que los personajes trágicos son finitos. Esto es así, incluso si se supone que ellos actúan para los dioses. El intento de fusionar metafísica y tragedia siguió siendo un ejercicio filosófico. En el drama, resultó ser un desastre.¹⁶ En el drama, los personajes deben seguir siendo sólo aquello que son: sólo los seres finitos arriesgan todo. Por otro lado, los personajes de la filosofía son ambiguos ya que están actuando para una audiencia de seres finitos, aun sin compartir su finitud. Si los héroes trágicos son mortales en comunicación con lo divino, los personajes filosóficos son como antiguos dioses que se comunican con mortales.

Vale la pena concentrarse en este enigma: ¿por qué y cómo la filosofía arrastró una tradición arcaica justo en el corazón de la modernidad? Ningún otro género lo hizo. La tragedia hizo

El último intento en la *tragédie classique* e incluso entonces hubo mucho recelo acerca de la limitación impuesta sobre la fantasía por una consistencia en sólo reconfigurar personajes tomados de un conjunto común. Lukács señaló de manera correcta que en la tragedia la historia es precisamente un sustituto del mito.¹⁷ El drama histórico, en particular el de Shakespeare, representa un balance artístico único y exitoso de manera única entre el drama antiguo y el moderno. Los personajes proceden de un conjunto común, sin embargo en este conjunto no hay ninguna configuración de personajes preestablecida de manera tradicional. Además, ninguna tragedia importante emplea las mismas historias para su propia trama. Esta circunstancia ofrece mayor libertad para la imaginación idiosincrásica. La escenificación manierista y afectada de los personajes históricos desde el siglo XIX en adelante tienen una tendencia general. Ahora la originalidad exige que las presentaciones de los personajes tengan que empezar desde el principio debido a que se espera que todos y cada uno de los personajes sean autoexplicativos, se sostengan por sí solos (en todas sus relaciones con otros personajes que, por su parte, también tienen que sostenerse por sí solos), sin ser enriquecidos por todas las asociaciones que surgen de sus actuaciones anteriores en obras precedentes. Un giro similar tiene lugar en las bellas artes y en la poesía épica.¹⁸

Ahora la filosofía va en realidad por sus propios caminos. Sólo el *logos* ha permanecido conforme al mito. Aún queda por considerar si la hipersensibilidad respecto de los problemas relativos a su propio género o, mejor dicho, aquellos serios problemas mismos tienen algo que ver con la posición en retaguardia de la filosofía.

Existe la pintura y hay pinturas, si bien los pintores ya no se apoyan más en el conjunto (mítico) común de personajes; existe la novela (hay novelas); existe el drama (hay dramas) mucho después de haber desaparecido la práctica antigua de reescenificar los personajes míticos tradicionales. Entonces, ¿es la filosofía el único género de autoría individual que sólo puede sobrevivir mientras dure el conjunto común de personajes?¹⁹ ¿Puede un filósofo seguir siendo un filósofo sin hablar acerca de Ser, Todo, Múltiple, Razón, Conocimiento, Libertad, Belleza, Bien, Apariencias, Verdad y de otros personajes arcaicos? Hubo épocas en que nadie podía concebir que las tragedias pudieran escribirse sin poner en escena personajes como Edipo, Electra, Aquiles u otros héroes míticos. Entonces, ¿por qué no podría haber una filosofía sin sus propios héroes míticos?

Tal como sugiere el relato de todos los otros géneros, la modernidad no está dispuesta de modo muy favorable respecto del fondo común de personajes. La filosofía ha sobrevivido en medio de todos esos cambios en calidad de un recordatorio arcaico debido, ante todo, a la configuración especial de sus Personajes, en particular a su invisibilidad.

Quizás en los últimos cincuenta años se crearon y pusieron en la escena del mundo más personajes filosóficos nuevos que en el conjunto de los últimos cinco siglos. Parece estar en marcha una tendencia hacia la personalización de la filosofía. Hablamos acerca de ek/sistencia, juegos de lenguaje, *différance*, *differend* y a menudo el recién nacido filosófico muere con el autor o subsiste sólo en las obras de los epígonos. Las filosofías comienzan a parecerse cada vez más a otros géneros literarios, sin embargo no porque el género "filosofía" esté en un estado de disolución o porque sus límites genéricos se hayan vuelto esquivos. Aún se interroga a un texto filosófico de manera diferente que a un texto de ficción literaria simplemente porque sus personajes respectivos son puestos en escena de modo tan diferente como antes. La filosofía se asemeja cada vez más a la literatura en general, porque ahora está atravesando un desarrollo similar a aquel que otros géneros literarios —por ejemplo la tragedia— ya habían atravesado muchos siglos atrás.

Las filosofías contemporáneas han añadido a los viejos personajes muchos nuevos. La originalidad también exige la invención de unas cuantas configuraciones de personajes nuevos. Todavía tiene fuerza la ambición de enriquecer el conjunto *común* de personajes con las creaciones de la imaginación personal y Heidegger es aún el ejemplo más típico. Aquí se puede percibir una tensión. La tradición filosófica es abandonada en su mayor parte, sin embargo la voluntad de originar una nueva filosofía aún existe. Hay un límite: en la tragedia, donde se supone que los personajes actúan ante Dios, el conjunto de los personajes puede ser variable. Pero donde se supone que los personajes inmortales o, mejor dicho, eternos desempeñan su papel ante una audiencia mortal, es difícil ver cómo se puede efectuar un cambio similar. En efecto, la narrativa heideggeriana del "fin de la metafísica" y todas las modificaciones de la imaginación filosófica que implica no ponen fuera de juego el conjunto tradicional. Se puede privatizar a los personajes comunes hasta un grado tal que los lectores necesiten aprender completamente de nuevo "quién es quién" de manera separada para todas y cada una de las filosofías. Sin embargo, el conjunto común está lejos de ser abandonado.

do porque nadie es capaz, de hablar filosóficamente sin apoderarse de los antiguos personajes. Siempre se reconfiguró y refundió a los viejos personajes de la filosofía y también siempre se unió unos cuantos personajes nuevos al reparto heredado de las configuraciones de personajes. Sólo ha cambiado la proporción entre las dos manifestaciones de la imaginación creadora, si bien de un modo drástico. Con todo, algunos viejos personajes tienen que permanecer, aunque sea entre comillas, pues son las estrellas fijas mientras que los nuevos personajes son iluminados mediante una luz prestada. La multitud de nuevos personajes puede ser atractiva, dadora de sentido y enigmática, incluso si la duración de su vida es tan corta como la vida productiva de un filósofo individual. Los personajes mortales de la imaginación filosófica pueden dirigirse a la audiencia mortal tal como el Eterno lo hizo, mientras todavía obtengan calor a la luz de los antiguos dioses del panteón filosófico. Así como una vez los personajes míticos reaparecieron como metáforas en la república de la filosofía, del mismo modo se refunden los viejos personajes filosóficos como metáforas en una filosofía cada vez más privatizada.²⁰

El término 'personalización' sólo se refiere a la singularidad de los personajes. Pues en lo que concierne al significado (mensaje), la atracción y la investigación, ninguna filosofía es personal.²¹ En *Hamlet* la trama trágica se despliega sin descansar en un único punto de apoyo, precisamente por el poder inmanente de sus personajes y constelaciones de personajes autoexplicativos; y es de este modo que el drama adquiere dimensiones metafísicas. Del mismo modo, la filosofía no recurre a los problemas particulares de cada miembro de su audiencia o a sus malestares privados, sino a su necesidad compartida de significado, que es aquello que aún se puede denominar "necesidad de metafísica".

2. Acerca del personaje (o personajes) que se denomina Razón

Los hombres se sienten traicionados.

Uno es traicionado cuando no se cumplen las promesas, las expectativas permanecen insatisfechas, cuando las cosas o las personas resultan ser justo lo opuesto de lo que parecían ser, cuando el fin no está de acuerdo con el propósito o el resultado con la intención.

Para comenzar: la vida misma es traición ya que los hombres van a morir. Y también la vida buena es una traición, pues uno espera la salud y cae enfermo, espera la riqueza y termina siendo pobre, prevé la victoria y sin embargo será derrotado. Expectativas que, según lo que se cree, son menos frecuentes, pero desalentadoras, también pueden ser traicionadas. No se puede conocer nada con seguridad; el destino caprichoso rige el mundo.

¿Qué es esta Vida que comete traición? Varios personajes filosóficos llamados Vida han hecho su aparición en el escenario del *theatrum mundi*, pero ninguno de ellos se identifica con la Vida, la Traidora. La Vida representa, en contraste con la Vida buena, la supervivencia. El par de personajes Vida / Muerte también puede representar muchas cosas diferentes. La vida puede referirse sólo a los humanos, abarcar también el reino animal o incluso la totalidad del cosmos (el universo), puede evocar este mundo, pero también el otro mundo celestial (la vida después de la muerte). La vida puede representar la actividad en general o algunas actividades (por ejemplo, el metabolismo o cualquier movimiento, a excepción de la mera locomoción). En particular, puede representar la presencia del Espíritu, de la conciencia o del alma y muchas otras cosas.²² El tipo de vida que se llama sagrada difiere del tipo que se llama buena.

En el teatro filosófico del mundo, la Vida es un personaje importante, si bien en absoluto uno principal. El personaje fue reconfigurado y refundido en varias versiones y combinaciones; sin embargo, el tipo de Vida que desempeña un papel tan destacado en las obras de moralistas, trágicos y también en la sabiduría de los usuarios cotidianos del lenguaje, el tipo de Vida que nos traiciona a los mortales en todo momento, permanece firme y conspicuamente ausente del reparto de personajes filosóficos. La expresión "la vida traiciona" es descartada como vulgar o banal, en el mejor de los casos, se trata una sabiduría casera que, sin embargo, no es digna en absoluto, de la atención filosófica. Este gran silencio es extremadamente revelador. Pues la misión principal de la filosofía es atacar de frente esta "banalidad", ridiculizarla y derrotarla.

El mito suscribe la declaración banal de que la vida nos traiciona a los mortales, sin embargo, elimina la banalidad del sentimiento de haber sido traicionados a través de la presentación de los relatos de traición, donde los dioses, semidioses y hombres pueden todos mostrar su mérito. En el mito, es el otro el que traiciona al hombre: los dioses, los demonios, toda clase de crea-

turnos fantásticas y, sin duda, también otros hombres y mujeres. El otro nos traiciona a propósito, con la intención de gastar una buena broma, por venganza o como castigo. El Dios de Israel se torna apto para ocupar la posición del personaje principal filosófico en cuanto llega a ser por completo invisible. Desde entonces, sus mañas se transforman en pruebas y, si los engañados resultan ser dignos, finalmente se los redime a todos del engaño.^{23, 24}

Aquello que el mito acepta, la filosofía lo rechaza. La filosofía busca desengañar al engañado. Practicar la filosofía consiste en el proceso de desengañar. Desocultar es desengañar. El filósofo no puede ser engañado, pues él ha aprendido cómo ver a través de todos los engaños. Ningún demiurgo maligno puede burlar a la filosofía, pues la filosofía sabe que no hay tal demiurgo. En la filosofía el engaño es siempre, en última instancia, un autoengaño.²⁵ No hay remedio alguno contra el engaño que proviene de poderes caprichosos, extraños y, por lo tanto, incontrolables.²⁶ Sin embargo, proporciona un remedio contra el autoengaño. Es la más excelente medicina que viene de los estantes de la farmacia cósmica.²⁷ El nombre de esta medicina excelente que cura, que incluso quizás impide el engaño y la traición, es *Razón*. La razón es el poder que nunca traiciona, engaña o miente. No hace mulas jugadas; podemos apoyarnos en ella de manera incondicional.

¿Qué es la razón?

La razón es el remedio contra el autoengaño. Dicho de otra manera, todos los remedios que alguna vez han sido recomendados por todos los doctores de la filosofía contra el autoengaño (y el engaño) atañen o están compuestos de razón. La razón es como un herbario; en él cabe encontrar remedios muy distintos. Hay hierbas parecidas y también otras por completo diferentes. A veces entre ellas no hay casi nada en común, a no ser que todas son remedios contra el engaño y el autoengaño. No todas las medicinas son poderosas por igual. Los doctores de la filosofía dirán cuál tiene el efecto más débil, cuál el más fuerte. Por ejemplo, la opinión verdadera tiene un efecto menos vigoroso que el conocimiento verdadero. No todas las hierbas filosóficas sirven para el mismo propósito. Una solamente purga, otra estríñe, una tercera mantiene despierto, una cuarta revigoriza o nos hace resistentes. La hierba más preciosa ha de ser administrada contra la muerte; no necesariamente contra el miedo a la muerte, pues es posible tratar esta enfermedad mediante píldoras menos enérgi-

cas, sino contra la muerte como tal, contra la existencia misma de lo otro. La hierba omnipotente recomendada por los filósofos cristianos no tenía exactamente la misma composición que la medicina antigua (por ejemplo, la platónica). Para aquellos que se rehúsan a tomar una medicina contra lo otro, el ser-para-la-muerte es quizás una de las mejores hierbas que cabe recomendar a partir del herbario llamado Razón. No hace falta decir que no hay herbarios que sean iguales por completo, no hay dos filosofías originales que estén de acuerdo en todas las recomendaciones terapéuticas. Un médico instruido puede desalentarlo a uno para el empleo de la hierba que otro ha recomendado con entusiasmo. Los doctores de la filosofía pueden recomendar medicinas hace tiempo olvidadas, incluso sin saber exactamente cómo fueron alguna vez administradas, tal como hizo Heidegger con la hierba de la *alétheia*.

La razón es una institución de la imaginación filosófica.²⁸ O, mejor dicho, la filosofía llegó a ser un género independiente y también un constructor transcultural de tradición a través del hecho de invocar y crear la entidad imaginaria llamada Razón. La totalidad del *theatrum mundi* propio de la filosofía se apoya en este gesto creador.

De ninguna manera son meros productos de la imaginación filosófica los actos, las estructuras, las condiciones, las situaciones, los procedimientos, las relaciones, la modificación o alguno de los remedios recomendados por cualquier herbario llamado Razón. Los hombres han resuelto problemas y construido casas antes de la invención de personajes tales como *Phrónesis* o *Techné*, respondieran al ser llamados por su nombre y, en condiciones normales, también reconocían a sus madres sin estar familiarizados con el principio de identidad. No obstante, la imaginación filosófica reunió estos y todos los otros fenómenos heterogéneos bajo el título de la Razón, que los configuró y preparó de modo tal que pudieran desempeñar sus papeles como actores principales en el *theatrum mundi* de los inmortales.

Siempre es doloroso ser traicionado y engañado. Uno se desengaña cuando llega a tomar conciencia de la traición, cuando sabe todo acerca de ella y comienza a reflexionar sobre la misma. Hay personas que prefieren permanecer en la ignorancia; ellas preferirían permanecer engañadas acerca de la traición antes que llegar a desengañarse. Aristóteles dio comienzo a su libro sobre la filosofía primera con la oración: "Todos los hombres desean por naturaleza saber".²⁹ Si uno toma el verbo "saber" en términos

generales, la afirmación es verdadera en un sentido obvio. Todos los niños son curiosos: desean saber esto o aquello. Pero, ¿qué hay con respecto a desear saberlo todo? ¿Es realmente verdadero que todo hombre (o mujer) desea por naturaleza saber? Antes bien, la experiencia nos enseña que la mayoría de los hombres y mujeres tienen miedo de desengañarse, incluso respecto de asuntos menores, toda vez que el conocimiento lastime. Entonces, si tanto el engaño como el desengaño afectan el corazón mismo de la existencia humana, ¿cómo es posible sostener seriamente que los hombres desean saberlo todo, incluso acerca del asunto más intrascendente?

Aristóteles dijo, en la oración inicial de su filosofía primera, que todo hombre desea por naturaleza saber. Pero sólo las personas que se dirigen a la filosofía primera son estimuladas por el deseo de saber, no sólo esto o aquello, sino todo, todo lo que resulta ser. Se pensó que la filosofía era el género apropiado para los valientes en cuanto al intelecto, para los exploradores espirituales. La valentía es una virtud, la valentía es recompensada, aunque no lo sea más que en el ámbito de la filosofía. La razón de los filósofos puede guiar al caminante a través de estrechos senderos sobre el abismo, pero finalmente proveerá una certeza que no puede lastimar; el caminante irá a casa o regresará a casa. De manera excepcional, elige establecerse en una de las suites del Grand Hotel Abismo.³⁰

¿Qué abarca la razón?

El lenguaje, la argumentación (la así llamada lógica de la identidad), el conocimiento verdadero mismo o los mejores medios para alcanzarlo, el pensar, el conocimiento en general, la prudencia, la sagacidad en general, la verdad, Dios, el orden de la belleza, la parte inmortal del alma, el espíritu en general, la ciencia o el pensamiento científico, la "luz" natural, (*lumière*), etc. "Actuar de acuerdo con la razón", esto es, ser racional, incluye la actividad virtuosa, la realización exitosa de una empresa propia, encontrar la adecuada relación medio / fin en los procedimientos tecnológicos, seguir los procedimientos internos de las ciencias particulares, obedecer la ley, reunirse a fin de establecer nuevas leyes, escuchar los argumentos de otros, aplicar las reglas de manera adecuada, en el lugar y tiempo adecuados, etc. Cuando coexisten en la filosofía misma muchos conceptos de razón, tienen a veces nombres distintos y desempeñan los papeles de unidades de actuación independientes, como unidades de una misma armada, siempre victoriosa. Los nombres varían; pueden ser

phrónesis (de diferentes clases), *techné*, *episteme*, *sophía*, *nous* (*patheticós nous*, *poieticós nous*), *Ratio* e *Intellectus*, *Verstand* y *Vernunft*. Ninguno de estos tipos de razón o racionalidad son invenciones filosóficas, sino que en el *theatrum mundi* de la filosofía se las pone a punto y compatibilizan entre sí.

Como la razón es el remedio contra la traición, el engaño y la incertidumbre, todas las hierbas en el herbario llamado Razón son de este tipo.

El lenguaje es el hogar. Cuando estamos en un país extranjero es posible distinguir de una manera muy fácil entre nuestra lengua materna y el coro incoherente de voces extrañas como marco dentro del cual es al menos posible la comprensión mutua. El *logos* (el lenguaje) fortalece contra el terror de la irracionalidad total, la torre de Babel. El *logos* (la lógica) presenta tres principios. Una cosa es idéntica a sí misma; una cualidad determinada y su opuesta no pueden ser atribuidas a la vez a la misma substancia. Los principios sólo describen aquello que la gente hace en cualquier caso, cómo la gente habla, se comunica y trabaja en cualquier caso. No sería posible sobrevivir si algunas expectativas no fueran constante y continuamente cumplidas, si los signos no significaran más o menos la misma cosa o el mismo acontecimiento dentro de un considerable lapso temporal. La lógica de la identidad constituye la manera humana de estabilizar las expectativas a través de la repetición; es un sustituto de la pérdida de instintos animales. Sin la lógica de la identidad no hay supervivencia humana alguna. Si el hombre es un ser racional, la racionalidad humana está fundada en parte (o quizás ante todo) en una lógica de la identidad aproximada relativa a operaciones básicas intelectuales-pragmáticas-prácticas. Ahora bien, en la filosofía, los principios (o leyes) de la identidad, la contradicción y del tercero excluido no son sólo descriptivos, sino también prescriptivos. Prescriben, en opinión de los filósofos, la conducta (racional) adecuada para la argumentación. El principio de identidad no desafía ante todo a los usuarios cotidianos del lenguaje, sino a los rivales de la filosofía, tales como el mito o la retórica, que siempre son sospechosos de tramar la traición y el engaño. Es posible minimizar el engaño y el autoengaño, bajo la condición de atenerse de manera rígida a las leyes de la lógica.

Dios (esto es, el Dios cristiano) es la razón, pues El es la certidumbre encarnada. La luz "natural" es razón, pues está colocada por el Creador en el alma de todos los humanos. El conocimiento es racional precisamente porque es cierto o en cuanto es cierto.

Por eso Leibniz, quien tuvo una sensibilidad particularmente fuerte acerca de esta cuestión, excluyó del conjunto de "verdades de razón" el conocimiento probable, incluso el científico. A diferencia del *logos*, la razón (como conocimiento verdadero) se yuxtapone al pensamiento cotidiano basado en la probabilidad, que es a veces desechado por completo como la mezcla de opiniones infundadas. Se dice que la razón es un pensamiento metódico (así era para Descartes, entre otros,³¹ quien dejó muy en claro que recomendaba la razón como el remedio contra el temor de haber sido traicionado por el demiurgo maligno). *Ratio* puede representar el tipo de razón que proporciona certidumbre en un nivel inferior, mientras que el intelecto representa la razón en un nivel superior. También se puede trocar a los personajes o, mejor dicho, rebautizarlos de manera invertida, pero uno de ellos representa de manera invariable el conocimiento científico y el otro el conocimiento espiritual.

Si bien todas las hierbas del herbario denominado Razón pueden ser consideradas como una medicina contra el engaño y la traición, hay diferentes tipos de engaño y traición y no cualquier hierba cura todos los males. Algunas de ellas pueden actuar como veneno, si se toman en un momento inadecuado o en una dosis equivocada. Sin la guía de un buen doctor de la filosofía una medicina particular también puede resultar letal: un engañador personificado. La crítica de la razón de Kant es la crítica del mal empleo de la razón por parte de los metafísicos tradicionales. El empleo adecuado de la razón lleva a la restauración de la antigua dignidad y significado de la razón. El filósofo (crítico) configura al gran engañador según una modalidad tal que ninguno de sus elementos podría engañar en adelante.

De este modo, ¿qué hay entonces en común entre Dios y la decisión-deliberación moral propia, entre el espíritu inmortal y la argumentación lógica? La seguridad, la certeza, el desengaño, el impedimento de la traición, la racionalidad, eso es la razón. Y de este modo todos ellos representan (o al menos participan en) la eternidad y por eso todos ellos son contrastados con la sensación, la percepción y la imaginación sensible.

Amor y fe son las únicas experiencias del alma que han recibido cabida en el paraíso filosófico. Sólo ellas acuden a la infinitud y merecen la inmortalidad. Pero la luz de la inmortalidad se enciende mediante aquello que es experimentado y no por la experimentación. "La naturaleza finita trata de existir toda la eternidad y llegar a ser inmortal, en la medida de lo posible"³² dice

Diotima cuando habla acerca de Eros como el deseo de inmortalidad.³³ Eros satisface su deseo en la contemplación visual de las cosas inmortales, tales como la virtud y la belleza. Del mismo modo, la fe en Dios vincula a los hombres y mujeres con la eternidad. La belleza es orden, el orden es razón y Dios es todo belleza, orden y razón. De este modo, el amor y la fe son divinos en cuanto pertenecen a la razón; dan sentido a la vida debido a esto. En su presentación socrática dice Diotima: "Sólo si los humanos llegan a la contemplación visual de la belleza existente en sí misma, entonces vale la pena vivir la vida."³⁴

Ninguna otra experiencia sensible, sea sensación, percepción, sentimiento o imaginación, logra participar en la inmortalidad. Los así llamados empiristas no difieren, aquí, de los llamados racionalistas. La certeza que descansa en la experiencia sensible es variable, temporal y en su mayor parte también personal. Además, incluso si la experiencia sensible es la fuente de todo conocimiento, la fuente está por debajo del resultado. El resultado, que engaña, ahora se lo llama Ciencia. Una máscara con la que la Razón actúa ocupa, entonces, la posición suprema de la Razón omniabarcante. Y si la razón resulta ser justo la esclava de las pasiones y el no ser engañado por la razón, el más grave de todos los engaños, entonces el punto de vista del escepticismo aparecerá en la posición suprema del gran desengañador, la Razón, aun bajo alguna otra de las máscaras con que actúa.³⁵

La Razón es la República: es aquello que compartimos, la cosa común. Entendemos, podemos hacernos entender, vivimos en un mundo junto con otros. Nuestros gestos tienen sentido para otros; también los gestos de otros tienen sentido para nosotros. En la república de la razón estamos en casa, del mismo modo que en nuestra lengua materna. Pero la percepción es personal; la sensación (si se la distingue de la percepción) es fuerte, vívida, intensa, y nos afecta como absoluta y segura. Con todo, se trata sólo de nuestra sensación y no podemos estar seguros de si es segura; por lo tanto, no puede ser absoluta. No compartimos la visión de otra persona, por lo tanto, el color del cielo puede ser diferente para todos nosotros, si bien todos nos referimos al mismo como 'azul'. Lo privado es dulce, fuerte, sensible: todo aquello que no es la cosa común. Pero si pensamos acerca de ello, la misma dulzura se vuelve agria y lo fuerte se torna débil. Sin embargo, nunca llegamos a la certeza a través de nuestros sentidos; por esta vía jamás conoceremos el mundo. Las impresiones siempre cambiantes y las experiencias sensibles están atrapadas en nues-

Un cuerpo y alma finitos, y ni el prisionero que está a gusto ni el que no lo está sabe algo respecto del mundo que se extiende fuera de los muros de la prisión, el mundo, la cosa firme, la cosa que uno construye, en la que uno trata, junto con otros, no sólo con otros humanos, sino también con animales, poderes cósmicos, dioses, artefactos y estados.

El mundo que no es compartido sigue siendo el producto siempre cambiante de la imaginación privada, un tipo de sueño. Por cierto, ¿cómo sabemos que nuestra vida no es un sueño y que aquello que estamos soñando no es, en cambio, nuestra vida "real"? En nuestros sueños, así sostiene la filosofía desde Heráclito, estamos por completo abandonados a nosotros mismos. Y el nombre de un mundo no compartido en absoluto es *Locura*.

Si no participar en la república de la razón, hombres y mujeres no pueden tener un mundo. Hacemos cosas que otros entienden y otros hacen cosas que nosotros entendemos; las expectativas, al menos las banales, son —hasta cierto punto y por lo general— cumplidas. Hay reglas que aplicar, hay normas que seguir, al menos hasta cierto punto. Los miembros de un grupo particular comparten la manera en la que se distingue el bien del mal, lo útil de lo dañino, lo sagrado de lo profano, etc., o pueden explicarle la diferencia a otros que no comparten esta modalidad.³⁶ Uno se comunica con los congéneres con la expectativa del entendimiento mutuo.³⁷ Sólo en un estado catatónico los hombres no logran tener un mundo en este sentido.

La pregunta es cuán común necesita ser el mundo común. ¿Común para quién? Todo lo que es compartido por un grupo, por hombres y mujeres de una cultura particular, ya es común, es un tipo de razón y no el resultado de la locura o del engaño. Y, sin embargo, aquello que es compartido por un grupo o por una cultura sólo es mortal y todo aquello que es mortal puede engañar. El mundo común es el mundo de la razón, pero una razón de un grado muy bajo. Es la opinión verdadera, pero sigue siendo una mera opinión, es una idea, pero una idea confusa o inadecuada, un tipo de "ídolo", no el tipo de certeza que sólo proviene de dios. El tipo supremo de razón consiste en el conocimiento que comparte toda criatura humana o, mejor dicho, en aquello que debería ser compartido por todos ellos. Es también la luz divina que ilumina la oscuridad del mundo, inescrutable de otro modo, y que revela todos sus colores.

En términos de la filosofía tradicional también es posible llamar "racional" al mundo que la gente normalmente comparte.

Pues se está mejor protegido contra el engaño y la traición mientras se sigue habitando dentro de este mundo. Sin embargo, los filósofos no encuentran mucho mérito en esta racionalidad cotidiana. Y, de manera paradójica, la razón de los filósofos no es compartida, sino no compartida. Los filósofos producen algo que se supone que es universal, absoluto y cierto. Pero para el espectador, los hombres y mujeres de todas las edades, la filosofía, junto con su Razón, consiste en un juego de abstracciones, una combinación de fantasmas pálidos o invisibles por completo, un sueño, un tipo de locura, un juego de la mera fantasía personal, privado debido a su aislamiento. La risa de la esclava tracia es racional.³⁸ Los filósofos tienen primero que silenciar esta risa, injuriar a las personas racionales como esclavos de sus sentidos y opiniones y producir incertidumbre en sus almas. Tienen que despertar angustia a través de la duda, la inseguridad, la perplexidad. La semilla de la oscura sospecha de la traición tiene que crecer y multiplicarse en la mente de las criaturas que pertenecen a un nivel previo y que no carecen de sentido, a fin de alistarlas para el viaje sagrado hacia la Certeza Eterna, a la vez que se las lleva lejos sobre las alas de la imaginación filosófica. En un sentido empírico, la razón de los filósofos no es en absoluto racional, pues no es compartida y, no obstante, también es racional (a saber racional en un sentido normativo), pues puede llegar a ser plausible para cada uno que capte su mensaje. La distinción entre universalidad empírica y normativa, entre *doxa* y *episteme*, entre conocimiento oscuro y confuso, por un lado, y conocimiento claro y distinto, por el otro, constituyen firmes puntales del *theatrum mundi* filosófico debido a razones de autojustificación. La imaginación filosófica crea el *poietikós nous* y el *poietikós nous* (la razón creadora como tal) constituye, inventa o piensa la filosofía. Desde luego el pensamiento se piensa a sí mismo. La circularidad autoconsciente es la insignia de la santidad.

Se supuso que los hombres y mujeres vivían en dos mundos, uno privado y otro común, en el mundo sensible de la percepción, los sueños y afectos, por un lado, y en el mundo de la(s) razón(es), por el otro. Pero este juego ontoepistemológico es demasiado limpio para ser atractivo. Después de un examen más preciso, los filósofos ya no niegan la importancia de la observación cotidiana, que señala que lo sensible no es meramente privado y que lo racional no se agota en aquello que es compartido en común. En realidad, se llega a ser una persona humana cuando los dos mundos se entretienen,³⁹ aun cuando su unidad nunca pueda cancelar

por completo sus contradicciones y tensiones. Esto es así a pesar del esfuerzo por parte de Hegel de desarrollar su relato hacia ese tipo de final feliz bajo la guía de la Razón omniabarcante,⁴⁰ cosa que quizás no sería en último término toda la felicidad.

Si hay dos mundos, es la imaginación creadora la que los une. La imaginación creadora da a luz todo aquello que perdura, el mundo que tenemos, compartimos y no compartimos. La imaginación creadora es a la vez pública y privada, a la vez racional y sensible, y es así en todos los niveles: en el nivel de los creadores, en el nivel de la objetivación y en el nivel de los receptores. Después de todo, el amor y la belleza (personajes de origen sensible) son atributos de la razón de los filósofos.

El lenguaje, el *logos*, es la columna vertebral del mundo que compartimos. La imaginación creadora regresa a él, pues sigue siendo la garantía de la solidez de todo aquello que es compartido. Tocamos fondo: los países de nuevas hazañas pueden llegar a ser un hogar propio siempre y cuando podamos regresar a casa. La locura es la pérdida del hogar.

Es posible dar innumerables explicaciones de la imaginación creadora. Castoriadis cuenta un relato según el cual estaría enraizada en el magma de la psique inconsciente.⁴¹ Otros narradores la compararían preferentemente con el acto de tejer un tapiz, pero otros, con el acto de leer el texto eterno. En nuestra época, cuando la escenificación del viejo *theatrum mundi* de la filosofía se privatiza en forma creciente y las diversas configuraciones de personajes sólo aparecen en un único drama, cabe anticipar explicaciones incontables y diferentes. No es a pesar de esto, sino antes bien debido a este nuevo desarrollo, el hecho de que el personaje filosófico llamado Imaginación, un actor secundario bastante desatendido en la filosofía moderna (con la excepción de Kant), comience ahora a adquirir papeles más importantes, a veces incluso dominantes, en las obras (pos) modernas.

El tipo de imaginación que produce algo que jamás ha existido antes, que existirá de ahí en más (¿para siempre?) y será compartido general y comúnmente, el tipo de imaginación que objetiva y que ha sido objetivada, se denomina en la filosofía tradicional *poietikós nous*, el tipo supremo de razón. La razón de Hegel que abarca todas las otras formas —inferiores— de razón es de este tipo. El alcance de la imaginación productiva es más amplio que el del *poietikós nous*. El pensamiento, a excepción del mero pensamiento repetitivo, actúa con el apoyo de la imaginación que

explora el horizonte de ulteriores posibilidades para el pensamiento y también sintetiza los pensamientos dentro de la corriente.⁴² El recuerdo, la imaginación del pasado, es también del tipo productivo, bajo la suposición de que la combinación de las huellas de la memoria, diversas y asociadas de manera no estricta, se reúnan en una imagen nueva y relativamente coherente. La imaginación productiva puede seguir siendo privada, en un sentido más amplio y en uno más restringido. Pero la imaginación creadora como *poietikós nous* no puede seguir siéndolo. Es el tipo más sublime de *nous*, porque da a luz una imagen, un producto, un texto, una narrativa, una configuración de la conciencia que es accesible a otros (el término depende del paradigma que uno elija). Es posible debatir acerca de ella, juzgarla, sentirse encantado por ella y también reimaginarla, re-transformarla y subvertirla; se presenta a sí misma como un interpretandum, un enigma, una metáfora significativa para muchas generaciones sucesivas. En este sentido, *la criatura del poietikós nous* adquiere algunas proporciones míticas.⁴³

La filosofía es el producto del *poietikós nous*; la criatura de la razón creadora que piensa a la razón, el ser que se piensa a sí mismo: el dios de Aristóteles. La circularidad es inherente a esta forma de pensar. Se piensa a la razón como pensamiento, *logos*, prudencia, etc., de modo que se debería claramente manifestar a sí misma como el tipo supremo de imaginación creadora. De esta manera el mito —también una criatura del *poietikós nous*— será puesto, por un lado junto a la filosofía como lo extraño, lo otro, debido a su falta de *logos*, por el otro, junto al sofisma (retórica), debido a su falta del poder creador propio de la imaginación.

Los sueños y, de otra manera, también las ilusiones y fantasías tornan sospechosas a la sensibilidad, las percepciones y las imágenes. Ellas parecen ser privadas, experiencias no compartidas. Amenazan con inseguridad, angustia, desasosiego y terror. Nos arrancan de nuestra ciudad, hábitat u hogar. Hacen que nos volvamos extraños a nosotros mismos, infligen heridas que lastiman más que cualesquiera otras. Proporcionan un goce, pero que no es firme, sino que está siempre mezclado con temor. Los sueños son el producto de la fantasía productiva, siempre traen a luz algo nuevo. Pero no son el producto de la fantasía creadora. Otros no tienen acceso alguno a ellos, a no ser a través de los informes que puedan hacer los que sueñan; pero también los que sueñan

penas tienen acceso a sus propios sueños o, si lo tienen, sólo en un grado muy limitado. De todos los seres son los más fluidos, no pueden ser captados (*begriffen*).

Aun peor, los sueños engañan, embaucan. Sin embargo, sólo pueden embaucar los seres que pueden transmitir un mensaje. Los sueños engañan porque se supone que transmiten un mensaje. Embaucan porque, si bien nos cuentan algo importante desde un punto de vista vital, no es posible leer y entender el mensaje o, mejor dicho, siempre es posible malentenderlo, como si un poder extraño y hostil nos enviara estos sueños con el propósito de engañarnos. No obstante, si todos los sueños fueran engañosos, ningún sueño podría embaucar. Pero hay, o siempre puede haber, un grado de verdad escondido en ellos, un tipo de mensaje dis-torsionado de tal manera que deba ser descifrado. Entonces, ciertos sueños dicen, a su vez, sólo la verdad y nada más que la verdad acerca de nosotros mismos, nuestro pasado o nuestro futuro. Pueden ser revelaciones; pueden ser enviados por poderes, tanto benevolentes como malevolentes. Se requiere prestar atención a los sueños y descubrir aquello que se supone que significan. Cuando quiera que los sueños son leídos como predicciones (acerca del futuro o del entendimiento futuro de un pasado), se los entiende de manera retrospectiva después que ya ha tenido lugar el acontecimiento que, según se supone, ellos predicen.

Descartes dijo que los sueños son no confiables, porque no siguen ninguna regla en absoluto.⁴⁴ Si "regla" significara las reglas de la razón (tal como se establecen en las *Regulae*) o las reglas de la lógica de la sola identidad, el enunciado sería sin duda verdadero. Pero si los sueños embaucan (y Descartes sostuvo que los sueños son engañosos), aún debe de haber ciertas reglas (o regularidades) en los sueños tales que difieran de aquellas que son válidas para el pensamiento de un ser racional por completo despierto. La interpretación de los sueños, quizás la rama más antigua de la hermenéutica, es posible bajo la suposición de que hay tales regularidades en los sueños. Además, se descifran sueños bajo la suposición de que el tipo de imaginación fantástica, que parece ser totalmente privado, no es tan privado como se cree. Por ejemplo, los sueños pueden esconder la presciencia de acontecimientos importantes que harán caer el trono o de un desastre que sobrevendrá a la ciudad entera. A través del desciframiento de los sueños también se puede evitar que acontezca lo peor.

La interpretación de los sueños ha constituido un tipo de traducción desde épocas inmemoriales. Hay un mundo del sueño que habla de manera perfecta su propio lenguaje signico; con todo, la gramática y el diccionario de este lenguaje no pueden ser entendidos por la mente humana en vigilia. Un intérprete particular, un profesional de buena intuición y gran experiencia en la lectura de los sueños puede adquirir la habilidad de traducir el lenguaje del sueño al lenguaje de la conciencia en vigilia. Además, cada uno tiene acceso a unos cuantos indicios, hay una gramática y un diccionario generales del lenguaje básico del sueño. Se sabe que ciertas imágenes o tropos tienen un significado bien delimitado (buena o mala suerte, nacimiento de niños, desastre, guerra, muerte, etc.).⁴⁵ Se descifran los sueños de la misma manera que se ha descifrado la escritura maya: sin conocer el lenguaje pero con la esperanza de que se descubra su mensaje básico mientras se va descifrando la escritura.

Hoy en día el psicoanálisis asume la dirección de la segunda (o ¿primera?) profesión más antigua. Tiene su propia gramática y diccionario de los sueños. Los supuestos básicos acerca de los sueños y los requisitos para descifrarlos no han cambiado. Se presupone que una traducción completa es imposible, pues el lenguaje del sueño es por completo diferente del lenguaje de la vigilia, y también se presupone que hay indicios confiables que se refieren al mismo (o similar) significado en los sueños de todo soñador privado, pero que son necesarias la intuición y la habilidad especializadas para hacer un buen trabajo de desciframiento. En el psicoanálisis, se da por supuesto que los sueños engañan de la misma manera en que siempre se lo ha hecho en el arte de los magos y adivinos. El peligro de leer los sueños de un modo equivocado siempre adquirió mucha importancia, al igual que ahora. Los sueños continúan engañando, jugando tretas y embaucando en el proceso de desciframiento. Y, sin embargo, el psicoanálisis no es sólo un libro de los sueños modernizado y aplicado por adivinos modernos bien versados y habilidosos. El contenido de este libro no proviene de viejas tradiciones mágicas y míticas. Freud (y sus seguidores) interpretan los sueños y la vida del alma en general en el estilo de la filosofía. Los personajes, ante todo los nuevos o remodelados, aparecen a veces tomados del vocabulario de mitos tales como la Transferencia, el Superyó, la Libido. Ellos comienzan a realizar sus actos en el *theatrum mundi* del microcosmos/macrocósmos. Y el gran Curador de almas —conocimiento, luz, entendimiento, ciencia, como se lo quie-

ra llamar— hace nuevamente su aparición. Por último, es la razón lo invisible que nos guía desde nuestras alucinaciones, fantasías y temores privados hasta la república del mundo compartido.

Freud, como Marx o Max Weber, introdujo tantos nuevos personajes en la filosofía que fueron capaces, por un tiempo, de mistificar su empresa. Se creyó que ellos habían establecido una nueva ciencia, si bien, de hecho, escenificaron unos cuantos dramas nuevos en el *theatrum mundi*, a la vez que pusieron en acción a todos sus nuevos actores. Hoy en día sus personajes están incluidos en más de una trama filosófica exactamente de la misma manera en la que lo están los personajes filosóficos más arcaicos.⁴⁶

Freud descartó las explicaciones teleológicas de las fantasías oníricas. Nacido bajo el sol de la edad de la ciencia, otorgó su fe sólo a la causalidad. Pero, ¿no podemos nosotros releer todos los sueños con la ayuda de un nuevo diccionario y libro de gramática, esta vez inspirado por la teleología?

El “fin de la razón” es un mensaje apocalíptico.⁴⁷ Tiene la ventaja de que puede ser fácilmente repetido sin haber sido entendido. Pues no hay nada que entender, a menos que se sepa (lógica de la identidad, ¡qué pena!) qué es (significa) razón. Si se supiera sólo eso, la razón estaría aún con nosotros. Y como aquellos que di-funden el mensaje acerca del fin de la razón esperan que nosotros entendamos, al menos de manera aproximada, qué quieren decir al referirse al “fin de la razón”, podemos estar seguros de que la razón aún está cerca. Mi objeción no dice que la afirmación es autocontradictoria; a esta objeción podrían fácilmente replicar que su mensaje apocalíptico no es la conclusión de un argumento, y en consecuencia no puede ser autocontradictorio. Ellos han contado un cuento. Ahora bien, mi objeción dice que no se puede contar un cuento sin poner a punto los personajes para poder desempeñar sus papeles en el cuento. Ningún relato tiene éxito si no se habla acerca del lobo o del cordero. Sin duda, en un sueño el lobo y el cordero pueden ser los mismos personajes de manera sucesiva, también simultánea. Se puede decir, entonces, que la vida es un sueño, pero esto es apenas un enunciado filosófico, dado que, como se dijo antes, el tipo de vida que nos traiciona es el único personaje que es por completo descartado de las especulaciones filosóficas. Pero el mensaje acerca del “fin de la razón” también puede ser leído como sigue: “abajo la razón, ojalá sea la vida un sueño” (sea lo que fuere que el término ‘sueño’

represente). Desear que la vida sea un sueño es el deseo de muerte de la filosofía, por lo tanto sólo es coherente (lógica de la identidad, ¡qué pena!) unir el mensaje del “fin de la razón” con el mensaje del “fin de la filosofía”. El deseo “ojalá la vida sea un sueño” es antirrepublicano en cuanto denigra y, por implicación, también injuria todas las cosas comunes, todo aquello que es compartido. No se puede refutar o descartar un deseo, ni siquiera es correcto acusarlo de inautenticidad. Pero me da la impresión de que los mensajes apocalípticos han sido repetidos tan frecuente y fácilmente porque los hombres y mujeres no han logrado poner en acción su imaginación para explorar los horizontes de las posibilidades involucradas en este mensaje que parece inocente. Antes de atacar la razón, por un lado, y al “irracionalismo”, por el otro, es mejor formular, primero, las preguntas irónicas de la novela *Fontamara* de Silone⁴⁸: “Larga vida... ¿a quién?”, “Abajo... ¿quién?”

Formular tales preguntas no exige ninguna justificación especial mientras se siga poniendo en escena el drama filosófico en el *theatrum mundi*, en otras palabras, mientras se permanezca dentro de los límites amplios y elásticos —límites a pesar de todo— de un género filosófico. Aquí, sigo hablando acerca de los Personajes filosóficos.

“Abajo... ¿quién?” “Viva... ¿quién?”

El fin de la razón no puede significar el fin de todas las cosas que habían sido reunidas en condición de remedios en el herbario llamado Razón. Uno no se dirigirá a magistrados barbudos como si fueran damas (incluso si, como una excepción, ellos pueden ser hermafroditas o también mujeres); se seguirá instalando el ordenador según las instrucciones de uso (aunque puede resultar una innovación a partir del uso incorrecto); se esperará el ómnibus en la parada, como es habitual (si bien en ciertas ocasiones puede tomar otra ruta); y se seguirá escuchando la autojustificación de otra persona, aceptándola o rechazándola y permaneciendo escéptico, a la vez que apoyándose todavía sobre criterios de verosimilitud.⁴⁹ Se esperará aún que un amigo llegue más o menos a la hora convenida, no un año después ni un día antes o nunca, y aun se esperará que este amigo siga siendo más o menos la misma persona, en vez de adquirir la figura de un elefante o un mantel. Un nuevo Calicles, ofendido de una manera comprensible, podría decir que esto es una caricatura porque la palabra razón (en la exclamación “abajo la razón”) no representa el comportamiento racional, la expectativa o acción cotidianas, instituciones,

ciencias, tecnología o comunicación. La razón —seguiría diciendo— necesita llegar a su fin, porque es un personaje criminal, culpable de muchas cosas malas. En primer lugar, los tipos de racionalidad enumerados anteriormente son mal empleados por la razón; se los expande más allá de sus propios límites, se volvieron imperialistas, etc. Todos ellos tienen que desaparecer. Además, la deificación de la razón llegó a ser intolerable. La razón nos aterroriza a todos. Ha marginado y suprimido los deleites de los sentidos, festivos, oníricos propios del cuerpo y la mente humanos. Además, la razón es lo universal, lo general, pero lo individual desea estar por sobre lo general. Por último, la modernidad, la historia, la industria y —antes que nada— la filosofía, son responsables de todos los desastres que acontecieron en nuestro siglo. La razón destruye el mundo.

La primera acusación contra la razón que emprende el nuevo Calicles es un viejo truco filosófico tomado del repertorio del *theatrum mundi* filosófico. Siempre se ha acusado a algún tipo de racionalidad de muchas enfermedades y siempre se ha censurado el mal uso de la razón. Incluso los defensores contemporáneos de la razón están haciendo lo mismo.⁵⁰ El juego “esta razón es buena, esa razón es mala” no justifica el otro juego cuya divisa es “abajo la razón”. Antes bien, son antagonista y agonista.

Sin embargo, la segunda y tercera acusación del nuevo Calicles afectan al corazón de la filosofía. El “qué” en la pregunta “¿Abajo qué [cosa]?” aparece ahora, no como un tipo de razón (como lógica, técnica, lenguaje ordinario, ética), ni siquiera como su extensión ilegítima, para emplear la expresión de Kant, que pudiera ser descartada también desde el punto de vista de esta o aquella filosofía y, de manera ocasional, también por el sentido común cotidiano, sino la razón *como tal*, la institución imaginaria de la filosofía que piensa la filosofía que la ha imaginado, el herbario en la farmacia que mantiene con vida a los *dramatis personae* invisibles del *theatrum mundi* universal. En el mensaje “abajo la razón”, la razón representa el personaje filosófico Razón y también la Razón que dirige la obra detrás del telón: sin embargo, se trata de la misma razón.

La cuarta acusación de Calicles dice así: “Abajo el dios de la filosofía, porque éste es el dios que fracasó”. Es el engañador que engaña. ¿Se trata realmente de ello?

El apocalipsis producido por el hombre es el producto de dos padres: la imaginación racional del intelecto y el deseo irracional y los dispositivos del alma inconsciente: ellos realizaron juntos la

tarea sanguinaria.⁵⁴ El dedo del acusador puede apuntar a todas partes. Ninguna cosa otorga aquí completo crédito a alguno de los puntos de vista agonísticos. Si se dice: “¡Abajo la razón!”, es preciso añadir de inmediato: “larga vida a ...”: pero ¿a qué? Cualquier cosa que vaya a reemplazar a la razón, *petit recit*, la *différence*, drama, literatura, pensamiento o bien cualquier cosa que ocupe la posición del curador, llega a ser el sustituto de la razón, la razón disfrazada, el nuevo dios. De manera alternativa, el lugar de la razón puede ser dejado vacante: aun es posible que quede algo de lo que se pueda desear que viva largo tiempo o que permanezca con nosotros por mucho tiempo o para siempre, pero este algo puede ser algo distinto para mí y para otro. Si esto es así, entonces “Abajo la razón” deja de ser un mensaje o un grito de guerra y llega a ser un tartamudeo moderado o casi inaudible, o un mero suspiro. Un suspiro de despedida a las potencias invisibles de la eternidad, al conocimiento que promete protección completa contra la traición, al gran desengañador siempre confiable, a la hierba que cura todos nuestros males. En este sentido, y sólo este sentido, es también una despedida de la universalidad, del tipo de razón que es absoluta para todos nosotros, del carácter absoluto que se puede demostrar o al menos exhibir a todos, hombres y dioses por igual, para toda la eternidad y de manera absoluta. ¡Adiós, mi amada!: hagamos las paces con nuestra finitud.

3. La voluntad abandona la escena

Un drama puede ser llevado a la escena siempre y cuando haya personajes y actores (los cuales pueden ser las mismas personas), escritores y directores (que también pueden ser las mismas personas) que conciban y escenifiquen una trama entre aquéllos y siempre y cuando haya una audiencia, grande o pequeña, pero interesada de manera vehemente en los personajes y la trama. Cada vez que un personaje o un actor se encuentra con la desaprobación de la audiencia o si la audiencia se aburre mortalmente con su actuación o no encuentra en absoluto convincentes las tramas en las que este personaje desempeña el papel principal, la obra debe ser retirada del programa. Algo similar le sucede al Personaje filosófico llamado Voluntad, junto con la trama que requería su máxima destreza. Dado el total desinterés de la audiencia por la escenificación de la configuración de personajes

bien conocida Pecado-Libertad-Necesidad-Dios-Justicia-Voluntad, junto con todos los actores secundarios, con toda probabilidad se retirará de la escena una estrella del *theatrum mundi* filosófico de aproximadamente unos mil seiscientos años de edad. Proporciona un pequeño consuelo el hecho de que su condición teológica aún seguirá siendo elevada.

La razón está lejos de retirarse de la escena. En el relato acerca del “fin de la razón” el personaje denominado Razón desempeña el papel de *Prügelknabe*, un papel principal bien conocido en varias comedias. Sin embargo, ningún eslogan ha sido acuñado para declarar “el fin de la voluntad”, pues nadie en absoluto se preocupa por la voluntad (excepto desde un punto de vista histórico), ni siquiera para injuriarla. La voluntad ya está fuera del escenario.

La filosofía antigua aún no necesitaba de este personaje.⁵² Se puede traducir (o más bien interpretar) la *prohairesis* de Aristóteles como libre elección o decisión, porque el acontecimiento mental *prohairesis* proporciona el término medio entre *bóulesis* (deliberación), por un lado, y la acción, por el otro.⁵³ La presencia de la *prohairesis* indica que la persona es la autora de su acto y que debe asumir completa responsabilidad por su acción. La *prohairesis* no es una facultad que hace algo por su propia cuenta. La persona decide, no la decisión. La *prohairesis* es el acto mental de la persona que incluye la *causa finalis* y llega a ser la *causa efficiens* de su acción. La libertad representa aquí la responsabilidad y la responsabilidad, la autoría.

La clarificación teórica del personaje de la decisión no es sino el escalón necesario a lo largo del camino que conduce a la cuestión más sublime acerca de las condiciones y la esencia de la decisión correcta (virtuosa, buena, adecuada). Esto es verdadero para Aristóteles y, con unas pocas excepciones, para los filósofos en general. Aristóteles sostiene que los hombres que obran mal son autores de sus propios actos en el mismo grado en que los hombres que obran siempre bien. El compromiso con las virtudes (un compromiso racional), los buenos hábitos que se adquieren mediante el ejercicio ético e intelectual correcto y, por último, el juicio práctico sólido (*phrónesis*), todos garantizan la bondad de todas las elecciones del hombre. La práctica de las virtudes éticas es tanto la manifestación como el resultado de la racionalidad ética que incluye hábitos buenos estabilizados. La cuestión en juego es la confiabilidad frente a la no confiabilidad, la franqueza frente al engaño, el logos frente a la no racionalidad (*álogon*). Si una persona es decente, se sabe qué esperar de ella: características tales como decencia, confiabilidad, lealtad. Si una

persona es indecente, tampoco es confiable, racional y, quizás, sea falaz y desleal.

Si bien el querer asumió la condición de un personaje filosófico anterior, la escenificación de la voluntad como un personaje principal del *theatrum mundi* filosófico no había sido canonizada antes de Agustín. Agustín consideró crucial establecer un buen pedigrí filosófico para este nuevo personaje, ya bien asentado desde un punto de vista teológico. En *De libero arbitrio*, Agustín aún vacila. Sólo bajo la fuerte presión teológica de probar la siguiente línea de argumentación: "No sería justo castigar las malas acciones si no se las hubiera cometido de manera intencional"⁵⁴ y Dios "no es al autor del pecado",⁵⁵ se forja la conclusión: "tenemos libertad de la voluntad" y con ella el actor independiente llamado Voluntad. En realidad, incluso en la primera conclusión (citada arriba), *voluntas* es sólo algo que tenemos. Pero Agustín se da cuenta de que, para insertar la Voluntad en su drama de modo que llegue a ser el elemento crucial de toda la configuración de personajes, necesita elevar la voluntad a la condición de un personaje por completo independiente. No es el hombre el que quiere; la voluntad que quiere es la fuente del querer, es la voluntad que quiere; la voluntad se quiere (o puede quererse) a sí misma. Agustín afirma, con lógica irreprochable, que ha atribuido a la volición la condición de actor, tal como lo hizo la filosofía tradicional respecto del logos, el conocimiento, el pensamiento, la ciencia y exactamente de la misma manera:

De la misma manera en que conocemos mediante la razón todo lo que conocemos, así incluso la razón se cuenta entre las cosas que conocemos mediante la razón. ¿Te has olvidado que, cuando preguntamos qué se conoce mediante la razón, admitiste que la razón se conoce mediante la razón? No te asombres entonces de que podamos emplear el libre albedrío por medio de sí mismo, si empleamos otras cosas a través de nuestro libre albedrío. Del mismo modo que la razón, al conocer otras cosas también se conoce a sí misma, así el libre albedrío, que emplea otras cosas, también se emplea a sí mismo.⁵⁶

Antes de abandonar la escena, el personaje Voluntad celebró una victoria pírrica mediante su breve alianza con el Poder.⁵⁷ Sin considerar si fue un artificio metafísico o no, la combinación "Voluntad de poder" retuvo su fascinación para los intérpretes, mientras que la configuración de personajes, sin embargo, no se puso ya más en escena, ni siquiera en un segundo drama. Para Foucault, por ejemplo, sólo el poder permaneció. La configura-

ción "Voluntad de poder" anticipó la nueva era con su "privatización" de los personajes filosóficos. La atracción puede ser general, inmensa y duradera, pero el personaje mismo sigue estando confinado a un relato singular. La primera privatización de la voluntad (en el sentido dado más arriba) quizás haya hecho mucho más plausible el hecho de que la configuración tradicional haya perdido su magia.

Pero, ¿por qué perdió la voluntad su magia, al menos para el presente? Sin duda, no porque desempeñe el papel de un personaje independiente. Pues, como dijo Agustín, la voluntad llegó a ser una criatura independiente exactamente de la misma manera que la razón o, se podría añadir, como la percepción, la imaginación, el ser o la apariencia, etc. Debe de haber habido algo erróneo en la actuación de este personaje; o quizás el tipo de obra para la cual había sido inventado ya no interesa al teatro.

Como un espectador del *theatrum mundi*, he disfrutado con el gran drama donde la Voluntad era uno de los actores más espléndidos; aún disfruto. Pero ahora quiero que la Voluntad abandone el escenario pues, con la sola excepción del drama donde hizo su debut y también una actuación tan brillante como para no ser olvidada, estropea la obra y la echa a perder.

El respeto por la tradición mantuvo con vida al personaje Voluntad en un mundo moderno que ya no lo necesitaba. En Kant, la voluntad pura es idéntica a la razón (práctica), sólo un personaje independiente en apariencia, en realidad un mero sobrenombre o un alter ego. Pero, dado que Kant estableció un contraste absoluto entre la determinación por la libertad y la determinación por la naturaleza, el sobrenombre voluntad es tan revelador como tantos otros sobrenombres. En Hegel, donde las dos determinaciones ya no se contraponen de un modo absoluto, la Voluntad, en su condición de personaje independiente, es conservada por razones de conveniencia (en especial en la esfera del espíritu objetivo) y comienza a retroceder hasta indicar un acto mental como la *prohairesis* (es el hombre el que quiere, no la voluntad).

Quiero la Voluntad, qua personaje independiente, fuera de escena, porque las preguntas morales fundamentales son dejadas a un lado a través de la intervención de la voluntad y de todos sus actores secundarios. Para evitar confusiones, no quiero que la Voluntad deje el escenario debido a que los problemas para cuya solución se la inventó nunca fueron resueltos. La filosofía no se ocupa de la resolución de problemas. Tener la preocupación de

mantener a raya el peligro del maniqueísmo no es lo que se llama un "problema", por lo tanto no es posible resolverlo ni siquiera por medio del mejor de los artificios metafísicos. El pecado no era un "problema", sino la institución imaginaria central de la moral por más de mil años y, mientras el pecado (contra Dios) siguió siendo el punto central de la imaginación moral para todas las personas y no sólo para los filósofos, la voluntad continuó ocupando el lugar majestuoso que Agustín le había otorgado. Pero ahora la situación ha cambiado. La filosofía estuvo en condición de percibir, como un buen sismógrafo, los estremecimientos y temblores que anunciaban un nuevo mundo, mucho más y mucho antes que la teología, tomada en un sentido estricto.

Es obvio que por ahora el pecado ha perdido por completo su posición central entre nuestras instituciones imaginarias morales. El contrato social (entre los hombres) es en estos momentos un cuento vigoroso y alternativo. Es de importancia secundaria a este respecto la cuestión de si los conceptos políticos modernos son teológicos en su origen y si tomaron prestado su carisma o si es propio. En la filosofía política moderna sólo los intelectuales radicales paganos emplean el término pecado, si bien en un sentido inverso.⁵⁸ En la medida en que los hombres y las mujeres llegan a ser contingentes, se acercan a un punto donde la elección existencial del bien sólo puede reconocer la decencia. A veces se afirma el enunciado paradójico relativo a la nueva constelación, según el cual sólo se puede cometer pecado contra sí mismo. La posición paradójica del pecado en este enunciado indica más que cualquier otra cosa el hecho de que no es el temor al pecado (en el sentido original del término, asociado con todas sus connotaciones imaginarias) aquello que le preocupa a la decencia moderna.⁵⁹

Sin embargo, aunque enterrado, los cabellos y uñas del Pecado siguen creciendo y se sigue cargando con sus artificios en la filosofía moral. Las cuestiones de la libertad moral y de la responsabilidad aún permanecen bajo el hechizo de la pregunta de si los hombres están "determinados" o no (esta vez no por Dios, sino por la naturaleza o por el "mundo circundante"). Si se supone que no se puede actuar sino de la manera en que se lo hace a cada momento una vez que la acción se ha puesto "en marcha", debido a que mil factores heterogéneos han determinado la decisión (la voluntad) misma y todos esos factores heterogéneos, por su parte, habían sido previamente determinados de la misma manera por más de mil otros factores y así siguiendo la cadena de la re-

gresión infinita, nuestra decisión (la voluntad) nunca es libre; en consecuencia, ningún hombre es responsable de sus actos, de este modo la moral es sólo una fantasía, un mito, una ideología (no científica) o, de manera alternativa, una institución social inteligente que calcula utilidades y que se sostiene en términos pragmáticos sin la más mínima justificación ontológica. La única refutación de este argumento podría tomarse de Kant. En sus términos, todas nuestras decisiones y voliciones están desde luego determinadas, sea por la naturaleza, sea por la libertad. Somos criaturas morales hasta el punto de que nuestra volición está determinada por la voluntad, esto es, por la razón (práctica), esto es por la libertad. Al tratar de responder la pregunta de si nuestra decisión (voluntad) está determinada o no y, en tal caso, por quién, se sigue acicalando de manera asidua las uñas y cabellos siempre crecientes del cadáver llamado Pecado, a fin de seguir adelante con el artificio. En consecuencia sería más prudente que los directores (pos)modernos del *theatrum mundi* retiraran de la escena toda la trama, todo el relato.

Volviendo a través del recuerdo a la época de Aristóteles, todo el dilema será descartado. Se llegará a la comprensión de que la pregunta concerniente al carácter libre o no libre de las decisiones o elecciones y de la responsabilidad y justificación humanas de tales elecciones tanto como de las acciones que resultan de ellas, no tiene en absoluto que ver con la otra pregunta de si los efectos tiene sus causas o no. La imaginación filosófica ha atado por sí sola las dos cuestiones en una trama dramática importante. La trama ha perdido su importancia, ¿por qué no deberíamos separarlas? Bajo la suposición de que la imaginación filosófica separa aquello que una vez había sido atado, también desaparecerá el "vínculo ontológico" —así se lo llama— entre las dos preguntas. Pero la fundamentación ontológica de la libertad humana, la responsabilidad, la justificación no desaparecerá del mismo modo junto con la conexión que ahora ya está ausente, pues es aún competencia de la imaginación filosófica la cuestión de si volverá a haber tal fundamentación ontológica o no habrá ninguna. Si se hace la objeción de que es imposible proporcionar una sólida fundamentación ontológica para la decisión y elección libres, para la responsabilidad y la justificación, sin que inter venga la cuestión de la determinación o indeterminación, respondería que la vieja tarea de la fundamentación de la decisión libre en la (in)determinación tampoco ha sido resuelta hasta el día de hoy y que ambas versiones de la presentación del proble-

ma pueden resultar plausibles mediante relatos alternativos. Por último, es posible plantear preguntas sobre una fundamentación de tipo ontológico. La elección existencial de una persona contingente también puede ser entendida como un tipo de fundamentación ontológica. Se puede sostener que la autonomía se apoya por principio en la autoelección "para toda la eternidad" y no sólo históricamente y, por lo tanto, hace a nuestro ser como agentes morales autónomos. En el estado de contingencia se pone de manifiesto sólo aquello que hasta ahora estaba implícito. Sin duda, también se puede argumentar a favor de la elección existencial y rechazar su condición ontológica.

Pero, sea que se atribuya carácter ontológico a la elección existencial o no, la escena moral ya ha cambiado. *La cuestión ahora decisiva en ética no es la de la determinación frente a la indeterminación, sino la de la autoría frente a la ausencia de autoría.* Si se habla de autoría, también se dice responsabilidad y justificabilidad del actor y, por lo tanto, se discute acerca de la moralidad. Se puede negar la autoría y decir al mismo tiempo que la persona no es ni responsable ni puede dar cuenta de sus actos y que la distinción entre permitido y no permitido es una cuestión de mera utilidad. Alternativamente, es posible seguir contando de una manera mística el cuento de la moral si se señala hacia un Dios profundamente escondido en calidad de único autor y juez; pero sólo de manera metafórica.

La autoría moral es una cuestión simple.

Una persona asume la responsabilidad cuando responde con sinceridad a la pregunta "¿Lo hiciste?" Cuando Dios preguntó a Caín: "¿Dónde está tu hermano, Abel?" y Caín respondió: "Soy yo el guardián de mi hermano?", ésta fue la respuesta equivocada. La precisión moral del Libro del Génesis sobrepasa aquello que cabe encontrar en todos los libros de filosofía. Caín no respondió, por ejemplo, que "Abel está escondido entre los arbustos", no dijo una mentira abierta, en cambio alegó ignorancia y sustituyó una mentira cabal por una falsa pregunta. Decir la verdad es sólo un aspecto de asumir la responsabilidad; se dice la verdad porque se asume la responsabilidad y no se trata de evitarla. La única respuesta adecuada a la pregunta "¿Dónde está tu hermano, Abel?" es: "Está muerto, porque yo lo maté". De este modo se establece una relación causal entre la persona y el acto, a fin de reconocer el acto como propio, de reconocerse a sí mismo como el autor del acto. El Libro del Génesis alude a las motivaciones para el crimen. Caín sentía envidia, estaba celoso porque su hermano era más favorecido por Dios. Caín po-

dría haber respondido de esta manera: "Maté a mi hermano, porque estaba celoso, porque lo has favorecido sin razón alguna", pero *también* esta respuesta habría estado equivocada. Cientos de miles de motivaciones o "causas" no habrían cambiado el hecho básico, el de la autoría: él era el único que había matado. Sin duda, razones internas o externas califican el acto mismo. Matar no es siempre asesinato y hay muchos casos de homicidio justificado. Pero la recalificación moral del acto no anula la autoría. Si el acto no fue un asesinato, sino un homicidio justificado o incluso un acto heroico (por ejemplo, en la guerra), la persona que lo hizo aún sigue siendo su autor. No sólo la calificación, sino también el total de responsabilidad y justificabilidad puede ser modificado en presencia de ciertas circunstancias internas o externas, pero no la autoría misma.⁶⁰

Pero, ¿hay en verdad autores?

Somos seres complejos, varios yoes, y mañana podemos diferir de nuestro yo del año pasado. Por eso ahora hemos llegado a ser renuentes (con unas pocas excepciones importantes) a referirnos a una persona como, por ejemplo, un asesino. Sin embargo, otra vez esto no tiene nada que ver con la autoría. Es posible asumir la responsabilidad mediante la respuesta sincera: "Yo lo hice, yo soy el que lo hizo" sin identificarse a sí mismo con el acto. La interpretación (o autointerpretación) del acto siempre oscila y no sólo en relación con las consecuencias del acto, sino en todo momento desde entonces, pero esta circunstancia no concierne a la cuestión de la autoría. Se puede decir "Yo lo hice" con orgullo, atormentado por remordimientos de conciencia, de manera descarada, con tristeza o con alegría; mientras uno declare: "Yo lo hice" (supuesto que lo haya hecho o tenga razones para creerlo así), la persona ha instituido su autoría respecto tanto de las cosas buenas, como de las cosas malas.

Es verdad que hay actos que pueden ser atribuidos a múltiples actores, a cada uno en el mismo grado o a cada uno en grados diferentes. No obstante, hacer un mal empleo de la referencia a una autoría múltiple, con el propósito de reintroducir de manera vergonzosa el viejo argumento de la determinación, es un juego sucio. Con todo, hay una diferencia entre Caín y una persona que asesina ahora. Caín introdujo el asesinato en un mundo donde no había habido ninguno. Fue un autor absoluto de su acto. Hoy en día, hay muchos asesinatos, pero los criminales no inventan el asesinato, hacen una cosa que también hacen otros, que está en el "aire", reciben órdenes, etc. Sin embargo, todo miembro de Crimen Incorporado hace aquello que *él* hace, sigue siendo el autor de su

acto sin importar lo que hagan otros. Y si la pregunta divina "¿Dónde está tu hermano, Abel?" ha sido planteada, debería responder: "Yo lo he matado" o "Yo he participado en su asesinato".

El reconocimiento de la autoría es *la actitud de la autenticidad*. Las personas auténticas atribuyen peso moral a una única cadena de causalidad, a saber al vínculo entre sus propias acciones y el acto que ellas ven que resulta de allí. La autenticidad no es una virtud humilde, antes bien la resolución de adquirir autonomía moral, el único tipo de autonomía que una persona puede alcanzar por su propia cuenta, esto es, de manera autónoma. La elección existencial de uno mismo es el salto hacia todos los tipos de autonomía. La autonomía moral puede ser adquirida a través de la elección existencial de uno mismo como una persona decente.⁶¹

Todos los caminos llevan hacia la cuestión de la contingencia.

Una persona que se elige a sí misma como buena, elige también todas sus determinaciones. En consecuencia, dejan de ser determinaciones. Una persona como ésta llega a ser la autora de todos sus actos y de este modo transforma la contingencia en destino.

La Elección Existencial y la Autenticidad son personajes filosóficos bastante recientes.

He hecho aquello que los filósofos hacen por lo general. Tomé estos dos personajes principales (y además unos pocos actores secundarios) y los combiné con protagonistas tradicionales, tales como Libertad, Autoría, Bondad y otros, y diseñé una trama para esta configuración de personajes. Entiendo si otros filósofos descartan esta trama porque ellos juegan con otros personajes o diseñan y escenifican un drama por completo diferente. Sus obras me atraen sólo si los personajes son interesantes y el drama es bueno. Pero el grupo de los personajes de mi drama asume una posición agonística contra algunas otras configuraciones de personajes que ponen en escena el drama de inhumar la razón práctica, la moral, la responsabilidad y la autoría moral, sin dar ni un centavo por su resurrección. La persona buena es la Utopía Absoluta. Sin personas buenas no vale la pena vivir la vida. En lo que a esto concierne, nada ha cambiado desde el texto del Génesis y la voz del demonio de Sócrates.

Notas

Observación preliminar. Después de haber pronunciado una conferencia basada en la versión abreviada de este capítulo en el Cardozo Law School, en octubre de 1991, J. Derrida me llamó la atención sobre el reciente libro de Deleuze que contiene opiniones similares. Se debió a su observación el que yo haya llegado a tener noticia de la existencia de Deleuze y Guattari, 1991. Estaba muy complacida de ver que hay algunas familiaridades entre sus concepciones y las mías, si bien diferimos en muchos puntos esenciales. Permitaseme presentar a los personajes de los coautores franceses en sus propias palabras: "Le personnage conceptuel n'est pas le représentant du philosophe, c'est même l'inverse: le philosophe est seulement l'enveloppe de son principal personnage conceptuel ... les personnages conceptuels sont les "hétéronymes" du philosophe, le simple pseudonymes de ses personnages." (p. 62) Sus ejemplos principales son el Cogito de Descartes, el Ignorante de Cusano, Dioniso de Nietzsche, etc. Por mi parte, yo hablo con preferencia de un fondo común de personajes filosóficos y de unos pocos protagonistas compartidos (como la Razón o la Voluntad). Si bien estoy de acuerdo con el punto de vista de los autores franceses de que en una filosofía mucho es autobiográfico, una especie de exhibición del yo del filósofo (escribí acerca de esta cuestión en Heller, 1984), sería muy reacia a establecer una conexión totalmente directa entre el autor y la obra tal como lo hacen ellos.

¹ Platón, *Teteto*, 189c.

² G. W. F. Hegel, *Encyklopaedie*, § 556. En inglés, *Encyclopedia* (Nueva York, Continuum, 1990).

³ En su autobiografía, Collingwood describe cómo descubrió que la filosofía tiene que ver con formular nuevas preguntas y no con responder preguntas "perennes".

⁴ Según Whitehead, todas las filosofías son notas al pie de la obra de Platón.

⁵ Esta posición la sostuvieron Blumenberg, 1979, y Jean-Pierre Vernant. Vernant concluye su libro *Mythe & pensée chez les Grecs*, Editions La Découverte, Paris, 1985, enfatizando la ruptura entre el mito, por un lado, y dos tipos principales de filosofía griega, por el otro. En inglés, *Myth and Thought among the Greeks* (Londres/Boston, RKP, 1983).

⁶ Cuando Aristóteles, en *Metafísica* libro I (983b), examina de dónde pudo sacar Tales que el agua es el primer principio, se refiere, entre las posibles explicaciones, a las naturales y también al antiguo mito según el cual Océano y Tetis son los padres de la creación e hicieron "testigo del juramento de los dioses, al agua, la llamada por ellos [los poetas] Estigia." [Madrid, Gredos, 1982, p. 22].

⁷ La obra no acabada de Maurice Merleau-Ponty, 1968, desafía a esta tradición desde un punto de vista posfenomenológico.

⁸ Derrida, en su librito *Chora*, afirma que los personajes filosóficos no son metáforas.

⁹ Definición I.

¹⁰ Aunque Hegel llamó a Napoleón el espíritu del mundo a caballo, el mismo Napoleón jamás llegó a ser un personaje filosófico en su sistema.

¹¹ En la tercera sección de este capítulo (sobre la voluntad) veremos cómo Agustín acuñó la fórmula "la Voluntad quiere" a partir de la analogía de "la Razón razona": Heidegger sólo sigue los pasos de esta tradición.

¹² Kant, Hegel y también Kierkegaard emplearon de manera consciente como una rica metáfora la configuración filosófica de personajes de la Caída.

¹³ En vez de *De libero arbitrio*, Lutero titula su obra *De servo arbitrio*. El tiene la intención de polemizar no sólo contra el contenido de obras de Boecio y Valla, sino también contra el aspecto metafórico que hacen estos autores de la verdad teológica.

¹⁴ La teoría de los mundos posibles (y de los Adanes posibles) es un componente necesario del argumento a favor del principio de razón (causa) suficiente. La complejidad de la teoría de Leibniz exige la escenificación de todos los personajes en cuestión.

¹⁵ Véase Blumenberg, 1979.

¹⁶ El ensayo de Lukács "La metafísica de la tragedia", en Lukács, 1974, es una obra maestra; con todo, la tragedia que discute, *Brünhilde* de Paul Ernst, es una obra por completo ilegible y excesivamente pretenciosa. Cuando Sartre trató de producir en sus dramas el efecto de una dimensión metafísico-existencialista, éstos se transformaron en fracasos artísticos, como *Las moscas*.

¹⁷ G. Lukács, *A modern drama Kletkezésének története* (Budapest, Magvető, s.a.) (*Historia del drama moderno*, no traducida).

¹⁸ Lukács señaló esta innovación de la novela en contraste con la poesía épica, en especial la epopeya.

¹⁹ Por lo general, el abandono del fondo común está conectado con el surgimiento de la autoría individual, en especial en las bellas artes. Pero, en filosofía, la autoría siempre ha sido esencial, hasta el punto de que las primeras historias acerca de las filosofías siempre estuvieron entretejadas con las historias de vida de los filósofos: por ejemplo en Diógenes Laercio.

²⁰ Regresaré a la discusión del giro hermenéutico en la cultura moderna en general y en la filosofía moderna en particular en el capítulo 6.

²¹ Rorty ha fundido estas dos comprensiones, por completo diferentes, del ser privado. Véase su ensayo, "De la teoría ironista a las alusiones privadas: Derrida" en Rorty, 1989. Derrida no es, sin duda, un filósofo "privado" en el primer sentido: no apela a las así llamadas sensibilidades privadas de sus lectores. Pero es un filósofo privado, o mejor dicho, "personal", en el sentido de que su obra es idiosincrásica.

²² Véase Jonas, 1966.

²³ Harold Bloom, en su Introducción (o Comentario) a Bloom, 1990, nos convence de la superioridad literaria de este autor bíblico, pero no de su superioridad (especulativa) filosófica. Sin personajes invisibles no es posible escenificar ningún drama filosófico; y sobre todo el personaje principal necesita ser invisible. Cuanto más moral y racional sea este ser supremo, tanto mejor desde un punto de vista metafísico.

²⁴ Sin duda, éste es también el caso de los escritos atribuidos al autor bíblico de J.

²⁵ En la tragedia, tanto el engaño como el autoengaño deben estar presentes. No obstante, es posible percibir un cambio interesante en su proporción desde la tragedia antigua hasta la tragedia moderna, pasando por Shakespeare, en especial Ibsen. Al principio el engaño excede al autoengaño, en Shakespeare se equilibran, mientras que en la tragedia moderna el autoengaño excede al engaño: esto colabora con los elementos cada vez más cómicos presentes en las tragedias modernas.

²⁶ Sólo es posible sostener muy pocas generalizaciones acerca de la experiencia humana. Pero uno puede decir de manera confiada que todas las culturas inventan dispositivos para cercar en lo posible los poderes que nos traicionan y engañan, desde el hermetismo mágico (hechicería), pasando por el hermetismo filosófico, hasta las creencias en la Divina Providencia o el poder omniabarcante de la ciencia.

²⁷ Aquí he tomado prestados algunos elementos retóricos de Derrida, pero nada del núcleo de su interesante obra. Véase Jacques Derrida, "La farmacia de Platón", en Derrida 1981.

²⁸ La expresión 'institución imaginaria' es una síntesis y representa "institución imaginaria de significación" en Castoriadis, 1986 y 1987.

²⁹ Aristóteles, *Metafísica*, traducción inglesa de Ross. En mi libro sobre filosofía sostengo que la importancia de la filosofía está asegurada por todas las personas que pronuncian la oración: "quiero conocer la verdad"; Heller 1984.

³⁰ Realmente hubo un Gran Hotel Abismo (Grand Hotel Abgrund) en los Alpes. Lukács solía decir que quienquiera que profetiza el día del juicio final aún (o/y) vive de manera confortable y bien desde un ejercicio teórico autocomplaciente, habita en este Hotel.

³¹ El temor de ser engañado es una de las motivaciones más vigorosas que empujaron a Descartes hacia la filosofía del cogito, hacia Dios y hacia el establecimiento de un método infalible, según sus propios relatos, en especial el relato de la primera Meditación.

³² Platón, *El banquete*, 207 a.

³³ *Ibid.*, XXV.

³⁴ *Ibid.*, 221 c.

³⁵ Véase Hume, 1951, volumen dos. Además de afirmar que la razón es la esclava de las pasiones, Hume también afirma que esto debe ser así. Sin embargo, existen pocos filósofos que no encuentren remedios en la farmacia de Platón, entre los cuales Pascal es el más importante: Kierkegaard sigue sus pasos.

³⁶ Me ocupo de las categorías básicas orientadas a valores en otro lugar. Véase especialmente Heller, 1985.

³⁷ Aquí la comprensión mutua no representa el consenso, sino el hecho muy simple de que yo comprendo aquello que otro quiere decir, aquello que le interesa a otro, a qué se está refiriendo y viceversa, en la medida necesaria para la interacción significativa, incluyendo el cuidado de cualquier clase de tarea común.

³⁸ Véase también Blumenberg, 1987.

³⁹ Me ocupo también de este tema en Heller, 1985.

⁴⁰ Regresaré a este problema en el capítulo 6.

⁴¹ Castoriadis, 1987.

⁴² Hannah Arendt explica de este modo el "puro pensar" cuando investiga la vida del espíritu.

⁴³ Esto es así en Aristóteles. Véase *De anima*, 427b, 428a, 429a, 432b, 433a.

⁴⁴ Descartes distingue de manera tajante entre la imaginación y la razón que sigue reglas, p.ej. en su *Discurso del método* bien conocido (y citado con frecuencia) cuarta parte, *op. cit.*

⁴⁵ Foucault se ocupa de las interpretaciones del significado sexual de los sueños en la antigua Grecia, en Foucault 1985.

⁴⁶ Martin Jay se ocupa del fin de los "ismos" en la ponencia que presentó ante la conferencia sobre razón e imaginación, organizada por Monash University, agosto de 1991, Melbourne.

⁴⁷ Véase Derrida, 1982.

⁴⁸ Silone satiriza al comunismo soviético y a sus seguidores italianos que tenían que saber en todo momento cómo responder a estas dos preguntas de manera "correcta", esto es, de acuerdo con la línea partidaria de entonces.

⁴⁹ Regreso a esta cuestión en el próximo capítulo.

⁵⁰ Por ejemplo Habermas, cuando hace la distinción entre razón instrumental, por un lado, y razón comunicativa, por el otro. La razón instrumental produce un mal cuando sustituye a la razón comunicativa.

⁵¹ Existe el mal en el mundo tal como lo prueba el Apocalipsis hecho por el hombre del siglo xx. En Heller, 1985, hablo acerca del mal como algo que se produce cuando las máximas malignas movilizan el "submundo" (del alma y de la sociedad).

⁵² Esta tesis fue defendida de manera muy convincente por Hannah Arendt en Arendt, 1971.

⁵³ MacIntyre traduce *prohairesis* como "deseo racional", con lo cual oscurece el hecho de que aquí se toma una decisión. La decisión sigue a la deliberación (*boulesis*), por lo tanto no es una elección "entre", sino una elección "de", una clase de salto: se sale del desorden y se comienza. La traducción "deseo racional" se apropia en forma exclusiva de la inclinación dinámica de la *prohairesis*. (Véase MacIntyre, 1988).

⁵⁴ Agustín, 1964, I: 3. "No sería justo castigar los malos actos si no se los hiciera a sabiendas."

⁵⁵ *Ibid.*, II: 1: "tenemos libertad de la voluntad".

⁵⁶ *Ibid.*, II: 194-5: De la misma manera que todo lo que conocemos lo conocemos mediante la razón, sin embargo incluso la razón misma forma parte de las cosas que conocemos mediante la razón. "¿Te has olvidado que, cuando nosotros preguntamos qué se conoce mediante la razón, admitiste que la razón se conoce mediante la razón? No te sorprendas entonces de que podamos emplear el libre albedrío por medio de sí mismo, si empleamos otras cosas mediante nuestro libre albedrío. Así como la razón, al conocer otras cosas, también se conoce a sí misma, del mismo modo también el libre albedrío, que emplea otras cosas, se emplea a sí mismo."

⁵⁷ Después de Nietzsche, quien puso en el centro del reparto a un personaje creado por sí mismo llamado Voluntad de poder, nadie de gran altura filosófica lo volvió poner en escena.

⁵⁸ Sin duda, los filósofos inspirados por la teología, en especial los filósofos

fes protestantes, siguen hablando sobre el pecado. Reinhold Niebuhr, por ejemplo, habla acerca del pecado de la idolatría (pensar que la percepción de la verdad es la verdad) y del pecado moral del yo que se erige a sí mismo en el centro del universo, etc. Pero no estoy familiarizada con el intento de los filósofos contemporáneos, también de inspiración teológica, de reescenificar (en su contexto) en un sentido no metafórico el relato de la caída con todos sus apoyos antiguos. En la literatura radical, el término culpa (*Schuld*) comienza a reemplazar a pecado (*Sünde*), aunque todavía con connotaciones teológicas explícitas. Véase la referencia frecuente de Lukács al relato bíblico de Judith.

⁵⁰ Esto es obvio en Kierkegaard que hizo que los modernos tomaran conciencia de la elección existencial. Distinguió entre culpa y pecado, entre pecado y temor. Y, sin embargo, en Kierkegaard (1941) el pecado llega a ser un estado interno, el estado del sufrimiento.

⁶⁰ Me ocupo de este problema en Heller, 1988, capítulo 3 “Desde la acción voluntaria hasta la autonomía moral”. Aquí estoy en deuda con Wittgenstein, quien ha retomado de manera radical la posición aristotélica.

⁶¹ Hablo acerca de la autonomía moral como resultado de la elección existencial de nosotros mismos bajo la categoría de lo universal en el primer capítulo de Heller, 1990.

La pregunta por la verdad

1. Las aporías de la verdad

La pregunta por la verdad es histórica, debido a que todas y cada una de las verdades se presentan en el tiempo. Pero mucho más a menudo se vinculó la verdad misma con la atemporalidad, con la eternidad. Dar una respuesta a las preguntas: “¿Qué es verdad?” (una pregunta por el concepto de verdad) y “¿Qué es la verdad?” (una pregunta por el contenido de las oraciones veritativas) involucraba por lo general un viaje tortuoso cuya meta última eran la *adaequatio* y la *certitudo*. Se suponía que, por definición, la verdad no estaba sometida al cambio; la verdad era la verdad, de manera definitiva.

La pregunta por la verdad llega a existir a través del concepto de Verdad. El concepto de verdad es dialéctico en un sentido tanto socrático-platónico como hegeliano; resulta de la negación. Todas las meras “opiniones”, esto es el conocimiento heredado, el significado tradicional, son sometidos a un examen crítico y reflexivo en formas tales como: “esto no es verdadero, sino que aquello es verdadero”, “esto no es bello, sino que aquello es bello”, “esto no es correcto, sino que aquello es correcto”. Aquello de lo cual se reconoce, descifra y demuestra que es, de manera real, definitiva y también absoluta, lo verdadero y correcto (quizás también lo bello) es denominado la verdad.

La filosofía está obligada a responder ambas preguntas relativas a la verdad (“¿Qué es verdad?” y “¿Qué es la verdad?”). Por eso la verdad filosófica no puede ser completamente epifánica. Cuando Jesús dijo: “Yo para esto he nacido, y para esto he venido al mundo, para dar testimonio a la verdad”, *reveló* “qué” es verdad, por lo tanto no necesitó entrar en especulaciones acerca

de la esencia de la verdad. La pregunta de Pilatos o, mejor dicho, la replica a ésta, "¿Qué cosa es verdad?" es filosófica en un sentido estricto y también, aunque no necesariamente, escéptica. En filosofía, hay que clarificar la cuestión de la esencia de la verdad para poder revelar la verdad. "Yo he venido para dar testimonio a la verdad" no es una respuesta a la pregunta filosófica de qué es verdad. Inversamente, cuando se aprende que la esencia de la verdad (la respuesta a la pregunta qué es verdad) es *certitudo et adaequatio*, no por eso se aprende al mismo tiempo qué es verdad. Muchas cosas, diversas clases de conocimiento, imágenes esculpidas y muchas otras cosas, pueden competir por el lugar de la adecuación y certidumbre máximas.

El conocimiento de lo bueno y lo malo (maligno), de lo correcto y lo incorrecto, de lo verdadero y de lo falso es anterior al surgimiento de la pregunta por la verdad. Varios grupos y culturas humanos han nacido, crecido y desaparecido sin jamás haberse planteado esta pregunta. Pero ningún grupo y cultura humanos puede existir sin trazar tanto la distinción entre bueno y malo, verdadero y falso, correcto e incorrecto, así como otras cuantas distinciones semejantes. Por lo general, los hombres y las mujeres aceptan como verdaderos los relatos, juicios e imágenes de su propia tradición o grupo y como correctas las costumbres, reglas y modelos comportamentales de su propia tradición o grupo. Por lo tanto, los relatos, credos y costumbres divergentes, que son propios de otros grupos, son considerados por lo general como falsos, engañosos, incorrectos, etc. Se supone que cada uno sabe cómo distinguir entre verdadero y falso, correcto e incorrecto.² Los relatos, al igual que las costumbres, cambian; en consecuencia, también cambia aquello que es correcto y aquello que es verdadero.

La pregunta histórica, la pregunta por la verdad, es la pregunta de la ilustración. O formulado de un modo distinto, las culturas pasan por la etapa de la ilustración cuandoquiera o dondequiera se plantee la pregunta respecto de la verdad. La ilustración consiste en cuestionar de una manera coherente y continua ciertas opiniones dentro del mismo mundo o comunidad donde esas opiniones aún tienen vigencia. Como práctica común, los conquistados abrazan las deidades del vencedor en calidad de dioses verdaderos. No es muy común creer que los relatos y las creencias de los conquistados prevalecen sobre los de los vencedores. Y tampoco es común rechazar como falsas o incorrectas opiniones que siguen teniendo vigencia.³ La pregunta por la ver-

dad se presenta en el mundo como el intruso no común y peligroso, pues torna siempre problemático al mundo por medio de su "intelectualización".

Hace aproximadamente dos mil quinientos años se estableció el escenario original o la "escena primordial" de la verdad. Con todo, en el escenario original no salieron a la luz ni fueron desarrolladas las dos aporías de la verdad.

La negación "esto no es lo correcto, es meramente una opinión", etc., es de manera invariable el segundo paso de la imaginación religiosa; primero viene la revelación de la verdad. De hecho, esto también sucedió en la escena primordial de la filosofía. La conceptualización de la esencia de la verdad y la revelación o la demostración de aquello que es realmente verdad, sucedió de un solo golpe, de modo que la segunda posición (sobre el contenido de la verdad) precedió al modo de preguntar (la negación). Este es el procedimiento de la metafísica tradicional. Platón quiso evitar esta trampa haciendo que Sócrates dirigiera la conversación bajo la máscara del preguntar. Al menos, en los diálogos tempranos de Platón, Sócrates sostenía un discurso de final abierto. La negación juega aquí el papel de la desconstrucción; se suponía que la verdad era el resultado del reordenamiento y del descentramiento. Pero en general la verdad filosófica se presentaba bajo categorías de eternidad (inmutabilidad), absoluto, unicidad, unidad y todo aquello que constituye la dignidad premoderna de las cosas. En consecuencia, los escépticos, quienes negaban la certeza y el carácter de lo absoluto, tenían que cuestionar la verdad como un todo, el concepto (esencia) de verdad incluido.

Los modernos descubrieron las aporías de la verdad; el concepto de verdad llegó a engendrar dos aporías en el último siglo. Se esperaba que nacieran de esta fecundidad nuevas concepciones de la verdad. En lo que sigue, me centraré en estas expectativas.

La primera aporía fue formulada por Kierkegaard. Al ocuparse del cristianismo, consideró el siguiente enigma: "¿Cómo puede surgir históricamente la verdad, que es eterna?"⁴ Llamó al surgimiento histórico de la verdad eterna un acontecimiento paradójico que, por ser absurdo, no puede ser racionalmente comprendido. Como discutía una verdad que había aparecido en la historia casi dos mil años antes, Kierkegaard no necesitó emplear la cortina de humo de sus predecesores filosóficos, Kant o Hegel. Hegel en particular pareció ir más allá en la paradoja. En su concepción, la Historia era al mismo tiempo el autodesarrollo de la verdad y al final de la Historia el Espíritu Absoluto captaba la

verdad como el Todo. En este escenario, lo histórico coincidía finalmente con lo eterno, lo contextual con lo absoluto, lo condicional con lo incondicional. Kierkegaard sentía una completa aversión por este artificio de la metafísica tradicional, de modo que introdujo una nueva concepción filosófica.

Wittgenstein⁵ habla acerca de poner una nueva figura ante el ojo del otro, de modo que el otro reconozca finalmente: "esto es verdadero", "también esto se puede pensar", de modo que desde ese momento compare todas las cosas con esta nueva figura. Los filósofos posclásicos, Wittgenstein incluido, ofrecieron a los ciudadanos del siglo xx una nueva imagen, de modo de cada vez más de nosotros pudimos pensar acerca de la verdad de un modo diferente.

A través de esta concepción diferente, las aporías de la verdad se hacen evidentes. También a través de esta nueva concepción hacemos la distinción estricta entre las dos preguntas relativas a la verdad ("¿Qué es verdad?", "¿Qué es la verdad?"). La religión no plantea en absoluto la primera pregunta; aquello que ha llegado a ser absurdo desde un punto de vista filosófico aún es posible pensarlo como verdad religiosa. Podemos pensar que la verdad eterna ha surgido históricamente, si suprimimos la Historia (esto es, el Tiempo) en la recepción de esta verdad. Kierkegaard tematiza "el instante", Walter Benjamin se refiere al *Jetztzeit* a fin de describir este modo místico de ver y experimentar.⁶

El concepto de verdad (la respuesta a la pregunta de qué es verdad) tiene que abarcar también la verdad religiosa. De este modo, no podemos excluir del concepto de la verdad la afirmación de que la verdad eterna surge históricamente. Pero el mismo concepto anterior de la verdad llegó a ser histórico después de haber sido presentado por una nueva "figura" respecto de la verdad. Ahora ya ha llegado a ser absurdo afirmar que la verdad que surge de manera histórica (en la filosofía o en cualquier otro tipo de pensamiento discursivo) es de carácter "eterno". Mientras estábamos seguros de que sólo hay una única respuesta a la primera pregunta, si bien varias diferentes para la segunda (siendo esta la razón principal para no notar la diferencia entre las dos preguntas), pudimos darnos por satisfechos con la solución hegeliana de la aporía. Pero nuestra época se encamina hacia otra solución: hacia la pluralización de la(s) verdad(es), no sólo de acuerdo con sus contenidos, sino también de acuerdo con sus conceptos.

Mencioné las dos aporías de la verdad (metafísica) pero sólo discutí una de ellas (la verdad eterna que surge históricamente).

La segunda aporía es metodológica. La verdad es un concepto dialéctico nacido de la negación. Sin embargo, las respuestas metafísicas a la pregunta por la verdad excluyen de manera absoluta toda otra negación. Por supuesto, no es una clase de exclusión histórica, sino metodológica. Todo el tiempo están apareciendo nuevas clases de verdad y cada una de ellas es concebida *sub specie aeternitatis*. Como cuerpos de significado, las filosofías de la verdad (absoluta, eterna) ejecutan la tarea de la ilustración a la vez que la niegan. Queda por ver si la pluralización de la verdad hace un trabajo mejor o uno peor.

2. Las esferas de verdad

Paul Veyne responde la pregunta de si los griegos creyeron en sus mitos⁷ a la vez con un “sí” y con un “no”. Los griegos contaban con dos realidades, la mítica y la cotidiana, y vivían en ambas. Yo añadiría a esto que los grupos humanos en general viven en al menos dos realidades y, a veces, en más de dos. Al entrar en una realidad, se “cree” en un único conjunto de cosas, relatos, etc. y, al entrar en la otra, se cree en otro conjunto. Aquello que se acepta como verdadero en una de las realidades aparece como falso en la otra, y viceversa. Y no sólo el “contenido” de la verdad cambia al trasladarse de una realidad a la otra; también lo hacen los criterios de verdad, las maneras de poner a prueba la verdad de un enunciado, de un relato o una teoría, todos ellos de tipos diferentes. También es posible contar una mentira dentro de realidades diferentes. Si hay verdad en la pintura, también debe de haber falsedad y mentira. Pero, al pintar, uno cuenta una mentira de un modo distinto de como lo hace en la vida cotidiana.

Dividir varias realidades en “realidad real”, por un lado, y “realidades ficticias”, por el otro, es muy engañoso. Si bien la vida cotidiana alimenta otras realidades con contenidos y significados concretos, esta realidad —fundamental— no proporciona verdad, sino que más bien la recibe. Llamo esfera de la “objetivación en sí misma” a la esfera cotidiana de las costumbres, el uso lingüístico y la tecnología, y esfera de la “objetivación para sí misma” al conjunto de todas las subesferas de la realidad que provee verdad (significado).⁸ No es necesario en este contexto tratar por separado la tercera esfera principal que Hegel llamó “espíritu objetivo” y que yo llamo esfera de la “objetivación para y en sí misma”, pues por lo general se le atribuye el mismo tipo de “realidad” que el de la vida cotidiana y, como tal, se la yuxtapone a la “mera ficción”.

La realidad de la vida cotidiana es más real que otras, pues es el mundo de la experiencia (personal) posible y, por lo tanto, el mundo de la acción y del trabajo. Los “fenómenos” de Kant son la extensión de la percepción cotidiana de la realidad. Las cosas son “reales” en términos cotidianos si es posible para cada uno de nosotros experimentarlas, producir efectos sobre ellas, manipularlas (aunque de hecho no todos lo hagan) y si el resultado (o resultados) de la acción (o acciones) depende del agente humano (o agentes humanos). Un relato es “real” en términos cotidianos si narra aquello que ha sucedido en el mundo de esta realidad. Aquí es posible que todo lo que es real sea verdadero porque en este contexto “lo verdadero” está conectado con la posibilidad de la experiencia (pasada, presente y futura). Todo lo que es real es igualmente real; todo lo que es verdadero es igualmente verdadero.

Las cosas son más reales en el mundo de las realidades no cotidianas que en el mundo cotidiano, pues son significativas en un nivel más alto y más denso. Si bien es posible que todos experimenten algunas realidades no cotidianas (p.ej. todos pueden observar cuadros), no todo lo que pertenece a esta realidad es igualmente significativo en ese nivel más denso y alto. Es la densidad, la altura y la complejidad del significado, no la mera posibilidad de la experiencia, aquello que puede hacerlas verdaderas. Además, la experiencia misma no es real en el mismo grado en todos los casos, ya que el valor de realidad de una experiencia particular depende de la cualidad y profundidad de la comprensión que uno tiene del “*qué*” de la experiencia.

Tomadas en conjunto, la realidad cotidiana y la realidad no cotidiana constituyen un mundo (un mundo cualquiera). La realidad no cotidiana (metafísica, suprasensible, superintensiva) está tejida con las fibras de la vida cotidiana; sin embargo, los dos tipos de realidad se distinguen. Ningún sacrificio es un sustituto de la preparación para una batalla, ni lo es el cuidado que se toma para evitar el mal de ojo en relación con la siembra de cultivos en el momento y en el suelo apropiados. Aquello que se llama “milagro” no consiste en la aparición de lo suprasensible o metafísico y su interferencia con los asuntos humanos, sino en la anulación ficticia de las expectativas de la realidad cotidiana (por ejemplo, transformar piedras en pan). Los actores cotidianos se tornan sospechosos si cuentan relatos milagrosos acerca de ellos mismos. La cristiandad los castiga en calidad de herejes; los modernos los internan en asilos mentales. Aquello que es verdad en una esfera es impostura, engaño diabólico o locura en la otra. La

racionalidad cotidiana necesita de la tendencia a mantener separadas algunas esferas de la verdad, pero por lo general esta última está sobredeterminada por las instituciones de la realidad religiosa o científica dominante, que le da sentido.

Sería muy audaz (y para mi propósito innecesario) sugerir que la distinción entre dos niveles de realidad es de alguna manera innata. Es posible emplear para apoyar esta hipótesis la distinción que traza Freud entre el ello y el yo. Aquello que en todo caso podemos observar es el intento que realizan los niños pequeños de obtener un sentido de orientación adecuada mediante la separación de las esferas de la realidad. Cuando uno cuenta un relato inusual acerca de la propia vida o la vida de otra persona "real", el niño estará deseoso de investigar si el relato ha sucedido en la realidad del modo en que fue contado. Si resulta que un padre ha inventado un relato (por ejemplo una aventura de guerra) acerca de él mismo, el niño se sentirá desilusionado. Su confianza en el padre disminuirá y perderá a la vez interés por el relato. Nada de eso es posible que suceda en relación con el relato del pequeño jinete rojo y encapuchado. El niño acepta el relato como verdadero y creará en él, pero de un modo por completo diferente del de su creencia en la narración personal de su padre. Cree en un cuento de hadas del mismo modo que los griegos creían en sus mitos. Los cuentos de hadas tienen su propia verdad, tal como la tienen los relatos de la vida real. Un cuento de hadas realista y sin acontecimientos notables no es "el verdadero asunto"; al mismo tiempo, los niños no esperarían de manera normal, cuando ven un lobo en el zoológico, que las niñas pequeñas y las abuelas salten fuera del vientre del lobo. Acostumbrados a distinguir entre realidades múltiples en los relatos de otros, sin embargo, los niños "confunden" con frecuencia las realidades al narrar relatos acerca de ellos mismos. Cabe considerar que las mentiras de la fantasía son el rechazo a entrar en una relación de reciprocidad simétrica con aquellas otras personas que ocupan una posición muy asimétrica (de poder) si se los compara con los niños; como tales, se las puede considerar como una estrategia de autodefensa.

El surgimiento de la pregunta por la verdad contribuye a la multiplicación de las realidades que proveen significado. En primer lugar, la filosofía se establece a sí misma como una realidad única que da una respuesta a la pregunta de qué es verdad. La verdad de la filosofía (tanto en el sentido de la verdad del Ser como en el de la verdad de los seres)⁹ sólo es revelada por la filosofía. Segundo, la filosofía distingue entre diferentes clases de

verdad y falsedad (por ejemplo, la verdad o falsedad del mito, la verdad o falsedad de la poesía épica homérica, la verdad o falsedad de la tragedia o la verdad o falsedad de la *Historia*).¹⁰ Las verdades que dan significado (en plural) están jerarquizadas. Durante dos mil quinientos años han sido constantemente rejerarquizadas. Ahora, en la época posmoderna, sucede por primera vez que la jerarquización de las esferas (de verdad) que proveen significado se torna sospechosa.

Las tendencias interconectadas cobran ímpetu en la modernidad. Varias esferas que proveen significado son elevadas mucho más allá del alcance de la realidad cotidiana y la división de la verdad en conformidad con varias subesferas resulta en una profesionalización siempre creciente de la "producción de verdad". La Cultura con mayúscula pronto se separa en cultura "superior" e "inferior" y la producción de verdad se proyecta sólo sobre la cultura superior.

La verdad se desprestigió en las jerarquizaciones de los pensadores eminentes de los siglos XIX y XX, tanto más cuanto más sospechosa se ha tornado la teoría correspondentista de la verdad, dada por supuesta durante muchos siglos de especulación filosófica. Por ejemplo, siguiendo la tradición de Nietzsche, Foucault vio la verdad como un arma fabricada por el poder. En términos de esta interpretación, todo discurso produce su propia verdad que, a su vez, llega a arraigarse profundamente en el puesto de poder que ocupa ese discurso en particular.¹¹ En mi opinión, se da así una descripción correcta (y en este sentido verdadera) de algunas clases de verdad, pero no de todas. Cuando supuse que la multiplicidad de las realidades es la precondition de la pluralidad de la verdad, también acepté el punto de vista de que la multiplicación creciente de las esferas de realidad da por resultado una pluralización creciente de la verdad y, también, que la verdad y el poder están relacionados. Pero no por eso suscribí el tipo más simplista de lógica de la identidad que se da por satisfecho con la afirmación de que *A es A*, esto es, la verdad es la verdad, o *A es B*, esto es, la verdad es el poder, cualquiera sea el tipo de verdad que se tenga en mente.

Hay que atribuirle a Heidegger el mérito de venir a rescatar la buena reputación de la verdad. Había hecho varios intentos un poco diferentes, pero igualmente denodados, de concebir la verdad como un concepto por completo histórico, sin renunciar del todo a la tarea de ofrecer una concepción abarcadora de la esencia de la verdad. No desenmascara la teoría correspondentista de

la verdad como falsedad sin más, sino que la concibe como la verdad de la cultura occidental, como la manifestación de la “apertura del Ser” moderno, metafísico y tecnológico, o, mejor dicho, como una de sus manifestaciones. Heidegger combinó la filosofía radical y el tradicionalismo cultural tal como lo hizo el joven Lukács. Para ellos, la verdad se presenta a sí misma en las grandes obras de arte. Y la verdad del arte es verdad, no debido a su correspondencia con algún otro tipo de “realidad”, sino más bien debido a su no correspondencia. En términos de la paradoja lukácsiana, cuanto más “se parece” una obra de arte a la realidad cotidiana, tanto más disímil se torna en verdad esta realidad. En la formulación de Heidegger, todo ser ordinario y hasta ahora existente se convierte en un no ser a la luz de la obra. Tanto Lukács como Heidegger permiten ver la unicidad de la verdad de la obra de arte mediante el empleo de la metáfora kierkegaardiana del salto. Un abismo separa a la obra respecto tanto del autor, el receptor y la vida, de las otras esferas de la verdad.¹²

La pregunta por la verdad de la obra de arte fue planteada con la intención de erigir un bastión invencible contra el imperialismo de la teoría correspondentista de la verdad. En las últimas décadas, Kuhn y Feyerabend abrieron fuego en el territorio de la filosofía de la ciencia, zona decisiva de la teoría correspondentista. Ellos contribuyeron a la concepción posmoderna de la diversidad de los tipos de verdad (una cuestión de la que en breve me ocuparé), a la vez que la pregunta por la “verdad del arte” también contribuye a las especulaciones posmodernas concernientes a las esferas de la verdad.

La representación realista (figurativa) les sirvió bastante a Lukács y Heidegger para insistir en que la verdad de la obra de arte es el mundo de la obra que, por el hecho mismo de existir, desenmascara como no verdaderos, fraudulentos y banales los otros mundos (de la vida diaria, la política, etc.). Por ejemplo, Heidegger muestra que las cosas útiles, como unos zapatos campesinos, las cosas perecederas de nuestro universo “tecnológico” moderno, se presentan en el mundo de la obra de arte como las cosas que no son: los símbolos imperecederos de un modo de vida. El rechazo total del “mundo de la última pecaminosidad” o, en la paráfrasis de Heidegger, “el mundo de la última metafísica” es un gesto apocalíptico de manera consciente que por ahora no llama la atención a nuestra conciencia posmoderna. Cuando Derrida en su *Verdad en la pintura* radicaliza a Heidegger valiéndose de Kant,¹³ abandona también la arremetida apocalíptica extrema

propia de Heidegger. Permítaseme contar a mi manera aquello que, en mi opinión, constituye un aspecto importante del relato de Derrida.

En cuanto se especula acerca de la “verdad en el arte” se habla el lenguaje de la filosofía.¹⁴ La pregunta acerca de la esencia de la verdad (en el arte) es de naturaleza filosófica, por lo tanto también la respuesta. Sea lo que fuere lo que la filosofía tenga que decir acerca de la “verdad-en-el-arte” no será verdad *en* el arte: la última sólo puede presentarse en el arte, pero jamás en la filosofía. Sin embargo, la filosofía, no el arte, examina la “verdad-en-el-arte”; el arte no puede reflexionar acerca de la verdad que presenta (a través del artista puede reflexionar sobre la verdad de su propia obra). La filosofía hace valer “la verdad-en-el-arte” y trata de comprender e iluminar esa verdad.

Parergon, el marco del cuadro no pertenece a la obra que enmarca. No está en la obra, ni es está totalmente fuera de la obra (como lo está la pared de una galería). Las especulaciones filosóficas acerca de la verdad en el arte son *parerga*. Ellas enmarcan esta verdad en un doble sentido. Hacen que esta verdad se destaque, la aíslan de la pared (la realidad cotidiana) mediante el señalamiento de su cualidad intrínseca; sin embargo enmarcan esa misma verdad por el hecho de que la limitan, la cortan y así intentan determinarla a través de especulaciones filosóficas.

De igual modo, una filosofía de la religión es un *parergon* para la religión, con una diferencia.¹⁵ El arte es enmarcado (por la filosofía) como una esfera que exhibe verdad. La tarea que por sí misma eligen las filosofías del arte consiste en contarnos qué es la “verdad-en-el-arte” del mismo modo que la tarea que por sí misma elige la crítica de arte consiste en decirnos si la verdad o la falsedad se ha exhibido en una u otra obra concreta o estilo artístico. No obstante, las religiones, a diferencia de las obras de arte, dan respuestas a la pregunta de qué es verdad. Como *parergon*, la filosofía especula exclusivamente sobre la verdad en la religión, no sobre la verdad de (una u otra) religión. Cuando los filósofos expresan sus preferencias personales, se salen del *parergon*. Sin duda, la filosofía puede ignorar la esfera de la religión si la considera como la manifestación de la falsedad en general, una práctica común a muchos hombres de la Ilustración. O, de manera alternativa, pueden atribuir a la religión una verdad meramente histórica, en contraste con la pretendida verdad atemporal de la investigación científica (tal como hizo Freud).¹⁶ Pero no hay ninguna “crítica religiosa” análoga a la crítica artística.

Entre las muchas clases de verdades distribuidas de acuerdo con, o fabricadas por, las esferas de realidad, la “verdad en el arte” puede ser mejor enmarcada por la filosofía moderna, precisamente porque la “verdad en el arte” no enmarca al arte mismo. La teoría de la gravedad pertenece a la descripción (la percepción) de la gravedad, pero la teoría de la pintura no pertenece a la pintura. Este marco también ha servido como una valla; ha separado la dominación total del concepto “científico”, es decir, correspondentista de verdad con todas sus variantes. Una vez que la “verdad científica” renunció a su título de dominación y lentamente se replegó, también la filosofía pudo descansar. Ahora puede prestársele más atención a la pregunta de qué es la verdad (en el arte). También aquí el universalismo ha perdido validez; al igual que la normatividad. Cuando la pasión apocalíptica, que ha enmarcado al arte con la exigencia de una verdad más alta a fin de contrastar esta verdad con la bajeza y la depravación de la vida, se ha visto reducida, esta vida muy maltratada también ha llegado a ser digna de especulación filosófica.

3. Las clases de verdad

Al comienzo de la primera sección, me referí al pasar a la cuestión de que las categorías orientadas a valores, “verdadero y falso”, son, junto con algunas otras categorías orientadas a valores, universales humanos empíricos; operan como *a priori*s meramente formales. Su contenido está dado por el conocimiento descriptivo y normativo de un modo de vida y por la experiencia personal de los actores cristalizada dentro de y alrededor de este conocimiento común. Aquello que se llama verdad es siempre un contenido dado a lo verdadero. Pero no todo tipo de contenido dado a lo verdadero puede llegar a ser verdad. De manera confiada nos referimos a ciertas cosas, asuntos o relatos como “verdaderos”, sin asociarlos con “verdad”. Pero no es posible hablar acerca de algo como “verdadero” si jamás pudiera llegar a ser verdad (bajo circunstancias específicas, dentro del marco de una concepción particular, en una institución particular, para alguien).

En lo que sigue, presentaré una muestra casi al azar del empleo adecuado de las categorías orientadoras “verdadero y falso”, donde en algunos casos es posible relacionar verdadero / falso con verdad y en otros, no. La muestra no es por completo azaro-

sa, pues no ejemplifico el mismo tipo de verdad más que una vez. Pero es azarosa, ya que aquí no se tratará de todos los tipos de verdad. Los lectores pueden extender la lista muchas veces.

Caso 1. X observa: "Está lloviendo." La oración es verdadera si corresponde al hecho de llover; nuestros sentidos son las fuentes más confiables de la información verdadera (miramos por la ventana). La oración también puede ser falsa. No se transmite ningún conocimiento, ningún proceso intelectual complejo está involucrado aquí. La persona que señala: "Desde luego, está lloviendo" por lo general no prorrumpirá en una exclamación tal como "¡Está lloviendo! Veo la verdad, ahora conozco la verdad". Pero, si un discurso dominante desaprueba que las personas confíen en el testimonio de sus sentidos, entonces una exclamación similar a la de arriba puede ser adecuada y significativa.

Caso 2. Un grupo de personas juegan el juego del "gallito ciego". La persona con los ojos vendados atrapa a alguien y dice: "Este es Pedro". Los otros aplauden: "Bien, bien", es verdadero. Aquí también hay una correspondencia. Se establece la correspondencia a través de una conjetura, no mediante una observación; a veces mediante una "conjetura erudita". Tal conjetura puede ser el punto de partida de una investigación ulterior. Si los participantes de un juego más complejo aceptan los resultados, entonces, aceptan también la conjetura como la fuente de un enunciado verdadero. Los grupos comienzan a acumular principalmente, de esta manera, nuevo conocimiento y también nuevas técnicas. Pronto se olvida la maniobra original (la conjetura) y los que participan en el juego complejo aceptan las reglas así confirmadas; dan por supuesto el conocimiento adquirido mediante estas reglas. Este tipo de conocimiento verdadero es pragmático (es verdadero mientras funciona en una comunidad dada). Y por lo general es "conocimiento verdadero", ni verdad ni falsedad. De manera muy excepcional, por ejemplo cuando una nueva conjetura y el conocimiento alcanzado mediante ella sirven para apoyar un paradigma-aún-no aceptado o llegan a ser inspirados por él, tienen sentido exclamaciones como "esto es la verdad".¹⁷

Caso 3. Un estudiante resuelve una ecuación matemática. Exclama: "¡Lo hice bien!" Con la terminología de Leibniz es posible llamar a este caso (y el de una inferencia lógica correcta) "verdad racional" y contrastarlo con la "verdad fáctica". Aquí, el empleo del término verdad puede sonar muy raro a nuestros oídos

(posmodernos). No es posible reemplazar de manera significativa “Lo hice bien” o “A es A” mediante la exclamación “Esta es la verdad”. Como en los casos de correspondencia, tampoco aquí es posible llamar a las soluciones correctas o las proposiciones no autocontradictorias “la verdad”, sin ulteriores salvedades.

La idea de la “verdad racional”, tanto como, aunque en menor grado, la idea de “verdad fáctica”, son responsables de un enunciado extraordinario que durante mucho tiempo ha adoptado una condición casi axiomática, a saber, que “la verdad obliga”. Supóngase que el axioma es por completo aceptable en matemática y en lógica (con la excepción de los modelos marginales), por ejemplo en la forma BARBARA del silogismo. La aceptación de las proposiciones mayor y menor obliga a aceptar la conclusión de manera racional y universal. Esto significa que una inferencia lógicamente correcta obliga. Pero nada nos obliga de manera racional, mucho menos de manera universal, a identificar la inferencia correcta con la verdad. La inferencia correcta obliga, sin duda, pero no es posible inferir la verdad a partir de aquello que es verdadero. De igual modo, la evidencia de los “meros hechos” (cualquiera sea su significado) puede obligarme a aceptar, por ejemplo, la existencia de una cosa (“hay tranvías en San Francisco, ¡mirad!”) o el empleo de esa cosa. Se me podría obligar a decir que “esto es, desde luego, el caso”, pero tampoco estoy obligada como consecuencia de ello a aceptar el axioma de que todo lo que sea el caso equivale a la verdad.¹⁸

La “verdad obliga” no es un enunciado verdadero acerca de la Verdad, a menos que obligue. Cuando se define la verdad como algo que obliga, se relaciona de manera íntima entre un tipo de compulsión y la verdad. Al responder la pregunta de qué es verdad, los filósofos de ayer definían la verdad según el modelo de la inferencia verdadera (correcta) o del registro verdadero (correcto) de aquello que es un caso único. De este modo, a sabiendas o no, autorizaron el mecanismo coactivo de un discurso dominante. La pregunta por la esencia de la verdad y la pregunta por el contenido de la verdad son sin duda diferentes. Pero aquello que se considera verdadero en un discurso dominante es una verdad compulsiva; sus alternativas están prohibidas, y aquellos que las buscan son rechazados por las comunidades como herejes, diletantes o locos. Lo que parece ser un axioma (la verdad obliga) es sólo una interpretación de la verdad. La declaración de una nueva verdad: “aquello que crees que es verdadero es falsedad, otra cosa es verdad” obtiene un giro peculiar si la verdad obliga.

Pues se lee como sigue: "no es esto lo que debe obligarte, sino, antes bien, debe obligarte otra cosa".

Los hombres y mujeres posmodernos, y entre ellos los filósofos posmodernos, buscan los tipos de verdad que no obligan universalmente. Por un lado, no creen que todo aquello que tenga ese poder de obligar sea superior a algo que carezca por completo de tal poder. Por otro lado, no creen en la exigencia tradicional de universalidad en términos de la cual todo lo que obliga a algunas personas que participan en una forma de vida particular debe también obligar a personas que participan de otros modos de vida. Una solución matemática correcta obliga a todos; en este sentido, obliga universalmente; pero la vinculación de la verdad con tal solución o con cualquier tipo de "solución" es una decisión que está condicionada desde de un punto de vista histórico y es personal (no válida de manera universal). Algunos preferirán encontrar la verdad en el enigma, lo insoluble, en el arte o en la religión.¹⁹

Regresaré a estas cuestiones en la sección siguiente. Pero primero seguiré con mi muestra al azar y trataré unos cuantos casos adicionales. Esta vez estarán en la agenda clases de verdad que, en sentido estricto, no son ni "racionales" ni "fácticas", pero que, sin embargo, aún se las reconoce como clases de verdad importantes, esto es, decisivas, desde tiempos inmemoriales o son admitidas como tales por la filosofía y las ciencias modernas.

Caso 4. Según Ranke, los historiadores deben narrar los acontecimientos pasados como realmente han sucedido. Cada historiador narra estos acontecimientos de manera diferente. Cada época histórica tiene su propio pasado.²⁰ Hay muchas explicaciones verdaderas del mismo relato y ninguna de ellas nos obliga al asentimiento total. Una explicación histórica, sea un relato cotidiano o un libro de historia, es aceptado como más o menos verdadero sólo si ofrece una interpretación y explicación plausibles de los acontecimientos sin trastornar el conocimiento central aceptado de manera consensual acerca del acontecimiento, a menos que se den razones o información adicional relativa a por qué el conocimiento central necesita ser cambiado. Las narrativas verdaderas siempre son también falsas, en cuanto incluyen elementos de falsedad (implausibilidad) para los narradores subsiguientes. Al menos un nivel o un aspecto de verosimilitud en las obras de narradores previos tiene que ser considerado como habiendo sido verdadero por parte de narradores subsiguientes, si los emplean como fuentes o testimonios. Pero al narrar con pretensión

de verdad su nuevo relato y al retirar el reconocimiento de verosimilitud de un texto narrativo del pasado, los nuevos narradores falsifican este texto, a veces por un tiempo, a veces para siempre. Las narrativas históricas jamás pretenden dar condiciones para cualquier otro tipo de verdad que no sea el histórico.

Los criterios tradicionales de verdad, *adaequatio* y *certitudo*, tienen aquí un sentido muy limitado. Las narrativas verdaderas (plausibles) tejen con la interpretación, explicación e información un tipo de conocimiento verdadero, esto es, significativo (que provee significado). Si bien las narrativas históricas no “contienen” Verdades, cualquiera de ellas puede ser verdad para alguien, no sólo las típicas. Los relatos cotidianos pueden servir como la verdad para una persona o para algunas; los relatos típicos pueden servir como tales para muchos, a veces para la duración de todo un período histórico.

Caso 5. Nos ocupamos de teorías verdaderas y falsas tanto como de ideas teóricas verdaderas y falsas. En la actualidad, los paradigmas verdaderos y falsos se han agregado a la lista distinguida. Las revoluciones teóricas más grandes y más espectaculares en la modernidad ocurrieron alrededor de estas preguntas fundamentales, porque es aquí donde se plantea la cuestión de la posibilidad e imposibilidad, tanto como la de las condiciones del verdadero conocimiento en las ciencias. Si se reflexiona sobre el relato del conocimiento científico verdadero con ojos posmodernos, la afirmación de certidumbre y adecuación propia de la ciencia moderna²¹ parece no sostenerse, incluso parece perversa. No hay teoría “final” alguna acerca de los criterios de Verdad en la teoría científica (o en cualquier otra). Los actores cotidianos que teorizan sobre asuntos cotidianos pueden, por ejemplo, ser fácilmente seguidores de Popper. En esta esfera, la mejor teoría (la más verdadera) sigue siendo aquella que hace posible que los actores cotidianos integren hechos y mininarraciones cotidianos interpretados de un modo relativamente consistente, a fin de iluminar y explicar uno o varios problemas u acontecimientos cotidianos recurrentes. En otras esferas, este tipo de criterios no será suficiente. Pero, sean kantianos, popperianos, kuhnianos, davidsonianos o meramente ciudadanos “eclecticos” bien informados, los hombres y mujeres posmodernos no creen en la idea de una “imagen del mundo”, en la única teoría absoluta e incontestable que refleja la “realidad” que está allí afuera y nos da un indicio para los “enigmas de la naturaleza”.

Y, sin embargo, impera el poder dominante de la ciencia como ideología, incluso en sus gestos suicidas, exagerados como ellos son. Varios teóricos más recientes, si bien se ocupan de los nuevos criterios de verdad y falsedad en la ciencia, no toman en consideración diferentes conceptos de verdad, en particular aquellos que han quedado fuera de la órbita de las ciencias y continúan inventando conceptos generales de verdad y falsedad.²² Con frecuencia una lealtad no sincera constituye el pago por el carácter multifacético de la verdad. No obstante, una evaluación adecuada de las realidades exige que se abandone la comprensión (definición) general (universal), omniabarcante, del conocimiento verdadero, de la verdad o de los procedimientos a través de los cuales algo es aceptado como verdadero.

Siempre es posible hacer afirmaciones acerca del conocimiento verdadero en general, alcanzar una "definición" que incluya todas las clases y tipos. Varios teóricos tienen interés en construir tales definiciones; yo no. Sin embargo, por respeto al lector, presento mi propia versión (pragmática): conocimiento verdadero es la clase de "saber qué" y "saber cómo" que sirve como la muleta más fiable para la orientación en el mundo y que guía a los habitantes de este mundo en su intento de expandir el alcance de su acción y pensamiento con el mínimo riesgo de caer en el caos. Pero los criterios de confiabilidad de esta muleta son tan diferentes en lo que respecta a la esfera, la clase o el tipo de conocimiento verdadero, que la oración generalizada (mi propia "definición") apenas puede ocultar su propia vacuidad.

Caso 6. ¿Quién es un verdadero profeta verdadero, quién uno falso? ¿Quién es un verdadero amigo, quién uno falso? ¿Quién es un verdadero ser humano, quién uno no verdadero? Examinar el significado de este término 'verdadero' en el contexto de estas y otras preguntas similares plantea desde el comienzo muchas cuestiones que han quedado sin considerar en todas las reflexiones anteriores. El verdadero profeta habla con autoridad, sus juicios morales son correctos y verdaderos, vive tal como enseña, en otras palabras, es auténtico. Se puede confiar en un verdadero profeta, del mismo modo que en un verdadero amigo o en una verdadera persona. La fiabilidad es una característica común de todos los hombres y mujeres que son "verdaderos". Otra es la veracidad. Se espera que un verdadero amigo sea fiel y que un verdadero hombre sea tan bueno como su palabra. El término "verdadero" tiene aquí contenido ético. Los griegos típicos no podían imaginar que un hombre fuera bueno sin poseer un conocimiento del

bien. Sin embargo, en su opinión, el conocimiento verdadero acerca de cualquier otra cosa excepto el bien no hace bueno (verdadero) a un hombre.

Esta comprensión de “verdadero” parece estar íntimamente relacionada con la verdad. Un profeta participa de la verdad y cuenta la verdad. Esto es así incluso si su profecía no llega a ser verdadera (como en el caso de Jonás). Esperamos que los verdaderos amigos nos digan la verdad “cara a cara”, incluso si la verdad les duele o nos hace daño. Permitaseme observar que el concepto ético de lo verdadero sufrió cambios mucho más pequeños en los últimos dos mil quinientos años que los asociados con el conocimiento o con cualquier otro tipo de relación sujeto-objeto.²³

Caso 7. “Digo la verdad, nada más que la verdad, por lo tanto ¡ayúdame Dios!” Aquí decir la verdad contrasta con mentir, no con equivocarse o transmitir un conocimiento falso. El mandamiento “¡Dí la verdad!” señala la obligación de confesar el conocimiento o información que uno tiene acerca de una cosa, las propias experiencias, todo lo que está en la propia mente o en los sentimientos propios acerca de una cuestión, una persona o cualquier otra cosa particular. Cualquiera que diga la verdad en condición de testigo narra asuntos con veracidad, pero esta veracidad no es idéntica a la veracidad de una “verdadera” persona, mucho menos a la de un “verdadero” profeta. Además, si en relación con una cuestión concreta o una experiencia de primera mano se dice exactamente aquello que depende de la propia mente, rara vez se dice “la verdad”, sólo algo que es verdadero, correcto. Sería extraño decir que el maestro, que instruye a los estudiantes en una lengua extranjera y corrige sus errores gramaticales, “dice la verdad”. En el empleo del lenguaje ordinario se presupone de manera tácita el carácter dialéctico del concepto de verdad. La expresión “decir la verdad” implica una negación, la superación de un obstáculo como, por ejemplo, el temor, el egoísmo, la inhibición o el compromiso eventual de no confesar esta cosa particular. Esta clase de obligación de confesar “la verdad del asunto” es un categoría moral primaria, del mismo modo que lo es el mandamiento de decir la verdad. Como tal, la norma no cambió desde tiempos inmemoriales, si bien cambiaron su interpretación y aplicación.

4. Lo verdadero es el todo; la verdad es subjetiva

Desde un punto de vista filosófico, la sentencia de Kierkegaard: "la verdad es subjetiva", suena en un comienzo absurda, irracional y subjetiva. Sea que concibamos la verdad como absoluta o como histórica, sea que creamos que la verdad es el espejo del universo o una mera convención, por lo general asociamos verdad con el término "objetivo" y no con "subjetivo". Del mismo modo que el poder de obligar, la objetividad ha adquirido en la tradición una dignidad mucho mayor que todo aquello que se pueda llamar "subjetivo". Lo subjetivo es "sólo" subjetivo, es meramente personal, contingente. Supuesto que sea algo más que una quimera, está allí sólo para ser superado. Este es el mensaje principal del relato de Descartes. La filosofía del cogito y una rama entera de la filosofía moderna denominada "epistemología" persiguieron de manera implacable una ofensiva para conquistar un territorio puramente objetivo de verdad y cada una de ellas combatió con diferentes armas.

El sujeto, entendido como la persona individual, la mente individual, el átomo del mundo social, obtuvo reconocimiento y, de este modo, llegó a ser el punto de partida metodológico de la investigación. Pero todo aquello que es realmente una persona individual se degradó a realidad secundaria y falsedad. Esto es lógico si se tiene en cuenta que se concebía a la persona como una *mente en el punto cero*, antes de embarcarse en su ascenso hacia la verdad, mientras que se identificaba la verdad con el conocimiento verdadero y, en particular, con el conocimiento científico verdadero, tal como entonces se lo entendía. Todo lo que sucedió en la filosofía durante la época moderna ha llegado a desordenarse en nuestra mente (posmoderna).

Sin embargo, hay excepciones. Kant se mantuvo firme en la tradición, hostil a la subjetividad que él revolucionó por completo en cuestión de conocimiento y de moral, pero no en sus reflexiones sobre la belleza. A esto se debe principalmente el reciente aumento del interés por la tercera Crítica de Kant. El juicio del gusto se caracteriza por una finalidad subjetiva sin fin, por la ausencia del concepto (conocimiento), pero sin embargo contiene necesidad y universalidad, los dos elementos de la verdad según Kant. Y no debe pasarse por alto otro incidente significativo: la polémica de Kierkegaard contra la sentencia de Hegel "lo verdadero es el todo". En opinión de Kierkegaard, y aquí está de acuerdo con Feuerbach, Hegel es el último metafísico. Esto es cierto

en un sentido, pero, en otro, Hegel es el mensajero de nuevas noticias.

El concepto hegeliano de verdad está fuera del marco de esta discusión; quiero dejar a un lado todas las cuestiones concretas de la historia de la filosofía. He evocado estos celebrados espíritus sólo como fuentes de inspiración. Pues, en una concepción posmoderna de la Verdad, las dos afirmaciones, aparentemente contradictorias por completo, “lo verdadero es el todo” y “la verdad es subjetiva”, pueden ser reconciliadas.

La última oración de *O lo uno o lo otro*, de Kierkegaard, dice: “Sólo la verdad que edifica es verdad para ti”.²⁴ En *Postdata no científica conclusiva* formula lo mismo de una manera más elaborada: “Una incertidumbre objetiva que se mantiene firme en un proceso de apropiación por la intimidad más apasionada es la verdad, la verdad suprema alcanzable para una individuo existente.”²⁵ La verdad es subjetiva precisamente en este sentido.

Sólo la verdad que edifica a alguien es verdad para este o aquel individuo. La idea presupone que hay varias clases diferentes de verdad; algunas de ellas son “verdad para ti” (en cuanto ellas te edifican), algunas otras no lo son, sin embargo aún son “verdad para otros” (para aquellos a quienes edifican). Una verdad que edificaba a ciertas personas en ciertas épocas puede ahora haber dejado de edificar a cualquier otro; si es así, ya no será más verdad. La afirmación “la verdad es subjetiva” implica que la verdad es histórica y que en nuestro presente histórico hay muchas verdades.

Sólo la verdad que *te* edifica puede ser verdad para *ti*, pero no es en absoluto necesario que sea la verdad para *ti solo*. La misma verdad puede edificar a pocos, a muchos e incluso a todos los hombres y mujeres. Pero, en lo que concierne al valor de verdad, sigue siendo por completo irrelevante si uno solo, unos cuantos, muchos o todos son edificados por esta verdad. Como en la enseñanza de Kierkegaard el individuo es el universal, no es posible “aumentar” la universalidad agregando individuos.

La afirmación de que la verdad es subjetiva es una afirmación abierta desde el punto de vista epistemológico. Carece de importancia para la condición de esta afirmación la cuestión de si la verdad es constituida por las mentes individuales, revelada por Dios, alcanzada por la aplicación de los estándares científicos, objetivada por medio de la contemplación de una obra de arte. Sin duda, en ella no se identifica la verdad con el “conocimiento verdadero”, la “correspondencia”, la “información correcta” y cosas por el estilo; pero, si una clase de conocimiento verdadero te edifica, este conocimiento verdadero será “verdad para ti” y si la

teoría correspondentista de la verdad te edifica seguirá siendo verdad para ti.

La idea del carácter subjetivo de la verdad no tiene relación alguna con la pregunta (de muy escaso contenido) de si la verdad es absoluta o relativa. Pero nos ayuda (a nosotros posmodernos) a descartar esta pregunta y, junto con ella, la tarea inútil de defender nuevos conceptos de verdad en contra de las acusaciones de relativismo. ¡Como si todo aquello que no obligara, que es libremente elegido, recibido o meramente contemplado, fuera culpable de relativismo! La verdad que me edifica es verdad para mí, pero no para otros; no obstante, esta verdad aún puede brillar a la luz de lo absoluto para mí, si bien soy consciente de que no lo hace así para (algunos) otros. Absoluto puede tener el sentido de incondicional, total, tanto como el de certidumbre. Aunque la verdad-para-mí pueda ser absoluta, no necesita serlo. El agnosticismo es la verdad para los agnósticos, si ellos son edificados por el agnosticismo. La certeza es un aspecto posible, pero de ninguna manera necesario, del conocimiento de la verdad absoluta, sea discursivo, intuitivo o epifánico. El universo, el mundo de los números y los signos, las vías de Dios Todopoderoso pueden ser verdades para hombres y mujeres precisamente porque son incomprensibles, están rodeados de misterios, y no porque se los llegue a entender o conocer con certeza. Kant, quien identificaba completamente verdad con conocimiento verdadero, habría descrito todas las preguntas anteriores como preguntas que sólo se refieren a la esperanza y las respuestas a estas preguntas como respuestas que no están autorizadas (por la razón) a exigir verdad. Parece como si yo hubiera recaído en una etapa precrítica. De hecho, junto con muchos de mis contemporáneos rechazo totalmente las posiciones epistemológicas y ontológicas prekantianas y la propuesta kantiana sólo en cuanto se asemeja a las primeras. La concepción modificada de la verdad que presenta Kierkegaard tiene completo sentido dentro del marco de una teoría del conocimiento posepistemológica. Hoy hay muchas teorías de esta clase que compiten entre ellas, la mayoría de las cuales están comprometidas con una u otra versión del paradigma lingüístico. El punto de vista de que el conocimiento verdadero y sus criterios son históricos y, como tales, diversos y cambiantes, es común a todas ellas, algunas teorías apriorísticas del discurso incluidas.²⁶

Por qué la "realidad", el así llamado mundo objetivo, es esencialmente la misma para todas las mentes individuales deja de

ser un enigma para las filosofías debido a que la constitución intersubjetiva del mundo se ha tornado en el credo de nuestra época. Cómo podamos llevar nuestra mente al punto en que se corresponda con los objetos es una cuestión que no examinamos, pues suponemos que por lo general no tiene lugar tal correspondencia. Para resumir, el conocimiento verdadero se nos presenta como algo socialmente producido. No es posible defender la yuxtaposición simple entre conocimiento verdadero y mera opinión, especialmente cuando se concibe el conocimiento verdadero como *adaequatio* con una clase de esencia.

Sin duda, los grandes filósofos de comienzos de la modernidad no eran menos inteligentes que nosotros. Ellos sabían, tanto como nosotros, que el recién nacido es arrojado a una red de convenciones, normas y cuerpos de saber socialmente producidos y sostenidos y que el lenguaje es el portador y mediador principal entre estos elementos de la red. Sólo que no aceptaron esta condición existencial como la condición insuperable de la vida (social) humana. Atacaron esos límites con la entera confianza de que se los podría traspasar. Esta confianza o ingenuidad también fue su fuerza. Considerado desde una perspectiva histórica, tenían que hacer aquello que estaban haciendo. Estaban ocupados en despejar el suelo para la modernidad, para la forma de pensar moderna. Mientras la vida y el pensamiento cotidianos, la convención y la tradición fuesen de cabo a rabo premodernas, mientras todo aquello que había sido “constituido intersubjetivamente” tuviese entonces que presentárseles a los recién llegados como el sistema cognitivo de la dominación, la imagen especular de un mundo de reciprocidad asimétrica y así un mundo de meras apariencias, los filósofos tenían que hacer una limpieza radical y comenzar con la pretendida *tabula rasa*. Como sólo la mente individual (y los sentidos de las personas individuales) pueden ser considerados como un punto de partida absoluto en el laboratorio filosófico, el *cogito* o los sentidos deben proporcionar la evidencia última, aunque rara vez también la realidad última. Comenzar la construcción del mundo con axiomas *more geometrico* equivale exactamente al mismo juego jugado con otros medios. Las teorías contractuales proceden de la misma manera y por la misma razón histórica. Es posible señalar, sin un grado excesivo de sociologización, que, con la sola excepción de Vico, el método de la “limpieza radical” sólo se abandonó en el momento en que la nueva forma de vida (moderna) comenzó a establecerse.²⁷ Como nuestra “realidad intersubjetiva”, nuestras convenciones, nuestras

percepciones del mundo y de los criterios del conocimiento verdadero llegaron a ser progresivamente “modernizados”, ya no se necesitó más ninguna “limpieza radical”. Sin embargo, siguió siendo una práctica general durante un tiempo, simplemente porque ya se había establecido como una tradición propia.

La posición posmoderna consiste en la reconciliación con la condición histórica como la condición “humana”. En lo que concierne al conocimiento verdadero, ya no negociamos la historicidad. La verdad no es idéntica al conocimiento verdadero, con todo, el conocimiento verdadero también puede ser verdad (si edifica). Sin embargo, aunque el conocimiento verdadero edifique y llegue a ser verdad, no es necesario que siga siendo histórico en cuanto verdad. O, mejor dicho, la historicidad del conocimiento verdadero en general no interesa cuando un conocimiento verdadero llega a ser verdad para una única persona, para unos cuantos o para muchos. Es posible predecir la verdad mediante un paradigma científico, mediante una explicación histórica, con la conciencia de que, quizás mañana, podrían ser reemplazados por otros. También se puede apostar a que jamás serán reemplazados. El conocimiento verdadero acerca de un caso individual —un fenómeno efímero por completo— también puede ser verdad para la persona con cuya vida guarda relación.

Las esferas de verdad producen sus propios criterios de conocimiento verdadero, creencia, manera correcta de pensar, actuar, etc. Cuando una persona entra en una u otra esfera, tiene que dar por supuestas algunas afirmaciones que reclaman verdad, tiene que jugar el juego de lenguaje que ha elegido jugar. Por lo general, los hombres y las mujeres son miembros partícipes de muchos juegos lingüísticos y, bajo algunas condiciones y de algunas maneras, pueden criticar, rechazar o incluso invalidar una cuantas normas de un juego lingüístico particular desde la posición que le ofrece otro juego lingüístico. Es posible navegar sin peligro en el elemento de una esfera, incluso aunque uno suscriba todos los criterios de “verdad” aceptados por la corriente principal, pero jamás si no se suscribe ninguno.²⁸ El consenso total no es ni el criterio de verdad ni el resultado del conocimiento verdadero.²⁹ No sólo el contenido, sino también los criterios de lo verdadero son diferentes en diferentes esferas y son cambiantes. Aquello que es cambiante es, en primer lugar, la determinación de Verdad (“esto o eso es verdadero”); segundo, el procedimiento de alcanzarlo y, tercero, los criterios para su aceptación. (Por ejem-

plo, ¿es el arte "inferior" un arte verdadero o falso?; ¿hay criterios para distinguir entre arte verdadero y falso y, si los hay, cuáles son?)

En suma, ha llegado a ser profundamente problemático para nosotros, posmodernos, forjar un único concepto abarcante de verdad. Por lo que podemos ver, no es posible ofrecer ninguna nueva respuesta general a la pregunta de qué es verdad, al menos, ninguna que durara más de un año. Heidegger lo intentó y siguió golpeando la puerta de la prisión de la historicidad. Pero finalmente, también él llegó a admitir que no es posible identificarse su concepto abarcante de verdad (*alétheia*) con la verdad, sino más bien con aquello que asegura la verdad (la apertura del Ser).³⁰ Sin embargo, la conclusión que hay que sacar de lo antedicho no necesita ir a parar en el abandono de la pregunta por la verdad.

La afirmación "la verdad es subjetiva" no es la definición de la verdad. La fórmula "Sólo aquello que te edifica es verdad para ti" deja abierta la puerta para la pluralidad de verdades, tanto como para la pluralidad de los conceptos de verdad. No dice qué es verdad, ni revela qué es verdad. Es una *idea* de verdad.

La idea de verdad ha sido alcanzada del mismo modo que el concepto de verdad, a saber, de una manera dialéctica, a través de la negación. La idea de verdad no niega la posibilidad o la importancia del concepto de verdad. No obstante, niega la validez de la afirmación universal de que verdad sólo está referida al conocimiento verdadero; además niega la afirmación de que sólo el conocimiento verdadero tiene que decidir (universalmente) sobre qué es verdad. Niega a la metafísica y a las ciencias el derecho (la autoridad) de decirnos de una vez y para siempre qué es o puede ser verdad (para nosotros). Niega el imperialismo del concepto de verdad.

La idea de verdad es la superación (dialéctica) del concepto de verdad y de su negación. La idea de verdad proporciona conocimiento: te informa sobre si una clase de verdad es verdad para ti. También te informa acerca de si una clase de verdad es "verdad para otros" (lo es, si esta verdad edifica a otros). Si algo no es verdad para ti, aún puede ser verdad para otros. Incluso si una clase de verdad es absoluta y última para ti, aún puedes reconocer que la misma verdad no es verdad para otros. *La idea de la verdad nos ordena que reconozcamos la verdad del otro.* Es la forma suprema de reconocimiento del Otro.

La idea de que la verdad es subjetiva no tiene nada que decir sobre la fuente de la verdad (de ninguna verdad). No tiene nada que ver con el solipsismo, con la constitución subjetiva del mun-

do. De ningún modo sugiere que la verdad es verdad acerca del sujeto. Es posible ver en la *alétheia* heideggeriana (qua apertura del Ser) la condición de toda verdad y adherir a la idea de verdad en términos de la cual la verdad es subjetiva. Pues, después de todo, la *existenz* (estar a la luz del Ser) afirma que la verdad es subjetiva en el sentido señalado. La "iluminación del Ser" es la presencia; es (para seguir con el léxico de Heidegger) "presenciar". La idea de que la verdad es subjetiva es histórica; es la verdad histórica la que atañe al presente. Pero no define el contenido de ninguna verdad individual. La idea de que la verdad es subjetiva es de naturaleza histórica, pero no es necesario concebir como histórica la verdad que nos edifica y llega a ser "verdad para nosotros". Esta idea de la verdad nos permite creer en la verdad eterna.

Al final del diálogo que Derrida mantiene consigo mismo acerca de la verdad en la pintura de Van Gogh (en *Verdad en la pintura*), observa: "Todos estos zapatos siguen estando ahí, a la venta, de modo que puedes compararlos, aparejarlos o no, apostar por un par o no. La trampa es la inevitabilidad de la apuesta. La lógica de lo diferente..."¹¹ Afirmar que la verdad es subjetiva implica la inevitabilidad de la apuesta. La verdad para mí es mi apuesta en mi condición de persona contingente, pero es posible pensar como no contingente el *objeto* (el premio) de mi apuesta. Denominé al premio de la apuesta el "objeto de la apuesta" para poner en claro qué hay en juego aquí: una clase de relación sujeto-objeto o incluso una identidad sujeto-objeto (en un sentido hegeliano), con o sin correspondencia.

Para seguir con los términos de Derrida: apostar por los zapatos es la interpretación de estos zapatos. Mi apuesta es la verdad que es verdad para mí; los zapatos son el premio de mi apuesta, los zapatos llegan a ser zapatos de acuerdo con mi apuesta (interpretación). Esta es, por cierto, la identidad sujeto-objeto. Pero jamás *poseeré* esos zapatos. "La verdad para mí" no es idéntica a "mi verdad". Nadie posee la verdad. Uno es edificado por la verdad. Pero, ¿qué significa ser edificado?

Es posible ser edificado de diferentes maneras. Con todo, aquello que en una esfera de verdad se presenta como verdadero, bello o bueno, puede llegar a ser verdad para alguien, del mismo modo que pueden llegar a serlo principios completamente nuevos dentro de esas esferas. Cualquier clase de verdadero (*verum*) puede llegar a ser verdad (*veritas*), lo feo y lo malo incluidos. La verdad no da criterios para *verum*, *pulchrum* o *bonum*, pues esos criterios se establecen, derrumban y reestablecen en juegos de lenguaje diferentes, conectados, no conectados o desconectados.

Ser edificado por alguna cosa significa (para mí) conectarse con esta cosa mediante la totalidad de la propia existencia. La totalidad de la propia existencia puede ser afectada por acontecimientos contingentes; es posible involucrar la totalidad de la existencia en una apuesta y también vivir de acuerdo con el objeto de esa apuesta. En su comprensión más básica la "existencia" representa la vida; más allá de ella, la "existencia" representa la vida buena o significativa. Pero sin considerar si comprendemos la existencia de un modo primitivo o sublime, la verdad embarga, agita, ilustra, cambia, eleva esta misma existencia. En esta interpretación la verdad es siempre el todo.³²

Supongamos que no hay ningún discurso dominante. Si esto es así, no existe ninguna jerarquía establecida entre verdades que se siguen de la jerarquía de esferas. Ni existe ninguna prohibición de criticar una clase de verdad desde el punto de vista de la otra (cosa que se daba en la teoría filosófica de la *duplex veritas*). Supongamos además que no sólo una única cosa, conocimiento o cualquier otra cosa que sea verdadera, llegue a ser verdad para ti. Tú, como persona, puedes siempre establecer una jerarquía entre las verdades (para ti) que no guardan entre sí una relación jerárquica en sentido objetivo. Entonces, la verdad como un todo no es principalmente un acontecimiento que tenga lugar una sola vez, una experiencia simple, sino que incluye una serie de "acontecimientos verdaderos". Una vez contruidos los acontecimientos verdaderos, son ordenados jerárquicamente por la persona para quien son verdades; algunas verdades llegan a ser relativizadas por otras más altas, más abarcadoras; la No verdad llegará a ser de este modo un elemento de la verdad misma. Aquí sucede algo muy similar a la *Lógica* de Hegel, excepto que no hay lógica alguna para ello ni nos aguarda ningún conocimiento absoluto al final del viaje. Aquí no hay ninguna lógica, pues cada verdad (para ti) está íntimamente conectada con tu apuesta, sea como la condición no determinante o como el resultado determinado de esta apuesta o de la serie de tus apuestas. Por último, la vida con sentido, y no el conocimiento absoluto, aparece como la *síntesis* suprema, como la verdad omniabarcante.

Entonces, la idea de la verdad es en última instancia la idea regulativa de una conducta de vida significativa.

La conclusión debe suscitar sospecha; esta idea posmoderna de la verdad se asemeja demasiado al conocido concepto premoderno que identifica la verdad con el reconocimiento de la Bondad de lo Bueno. Hay sin duda ciertas semejanzas. Después de

todo, los premodernos y los posmodernos comparten algo: no se aterrorizan al enfrentar la contingencia; los antiguos, tampoco, porque no sabían nada acerca de ella, de ahí que no fueran contingentes en absoluto, ni los posmodernos, porque recién han comenzado a aprender a hacer la paz con la conciencia de su contingencia. Y, sin embargo, un abismo separa a los posmodernos de los premodernos. Para los premodernos, la vida con sentido y la vida buena eran idénticas; pero no es así para los posmodernos. La síntesis, la verdad omniabarcante no incluye de manera necesaria lo bueno en un sentido moral, en particular no lo incluye en un sentido completamente moral (como fin en sí mismo).³³ La combinación de lo verdadero y lo bueno en la síntesis de la vida requiere que uno apueste por el bien y adhiera a él.

La pregunta por la verdad es, de este modo, histórica, pero nosotros no aprendemos nada (o muy poco) acerca de la verdad con decir precisamente esto. A lo largo de este capítulo he aludido a una conexión más fuerte (o un poco diferente): la respuesta a la pregunta por la verdad es el punto de cristalización de las culturas. El concepto dominante de verdad de una época exhibe la cultura dominante de esa época. ¿Podemos decir que donde no hay concepto dominante de verdad no hay en absoluto ninguna cultura dominante? O, ¿debemos investigar la posibilidad de que la ausencia de un concepto dominante de verdad sea realmente la manifestación de la cultura dominante del mundo (posmoderno) contemporáneo?

Notas

¹ Juan, XVIII: 37-8.

² No hay vida (humana) social posible sin la distinción entre lo verdadero y lo falso, lo correcto y lo incorrecto. Desarrollo este problema en Heller, 1985 y 1988.

³ La única característica del Dios judío era que su poder no sólo se reconfirmaba mediante la victoria, sino también por la derrota. Por esta razón, al menos, vinculó Nietzsche las religiones judía y cristiana al *resentimiento*. Sin embargo, desde Platón en adelante, también la filosofía se acercó a esta concepción "judía" del mundo. El daimonion de Sócrates no lo "abandonó" a Sócrates por el hecho de dejarlo morir por la injusticia de sus ciudadanos, pues morir era preferible a cometer injusticia.

⁴ Kierkegaard se ocupa de esta paradoja en "El punto de vista histórico", Kierkegaard, 1941.

⁵ Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, p. 461. En *Schriften* 5 (Frankfurt, Suhrkamp, 1970). [*Zettel* (México, UNAM, 1977)].

⁶ Véase Kierkegaard, 1980, y "Ueber den Begriff der Geschichte", en Benjamin, 1968.

⁷ Veyne, 1983.

⁸ Véase "Vida cotidiana, racionalidad de la razón, racionalidad del intelecto" en Heller, 1985.

⁹ Esta es una referencia obvia a la "diferencia ontológica" que traza Heidegger entre Ser y entes (*Sein-Sciende*).

¹⁰ Es difícil equilibrar la tensión entre el compromiso con la Verdad Una y Única, por un lado, y la afirmación de que hay una jerarquía de la verdad de acuerdo con las esferas de verdad, por otro lado; pero la mayoría de los filósofos enfrentaron esta dificultad, si bien de maneras bastante diferentes y ninguno de ellos tan radicalmente como Hegel.

¹¹ Foucault, 1972. Foucault, 1984, abarca varias entrevistas donde se explica este tema.

¹² Heidegger escribe: "El arte entonces es el devenir y el acontecer de la verdad. Luego, ¿surge la verdad de la nada? Desde luego esto es así, si por nada se entiende el mero no de los entes ... está decidida la cuestión de si el arte puede ser un origen y entonces debe ser un salto hacia adelante ..." Tomado de "El origen de la obra de arte" en Heidegger, 1977, pp. 183, 187.

¹³ Derrida, 1987. Derrida radicaliza a Heidegger al recurrir al Kant idiosincrásicamente "interpretado", esto es, "desconstruido", de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Véanse las secciones 1 "Parergon" y 4 "Restituciones".

¹⁴ Según Albrecht Wellmer, la verdad en el arte es una metáfora que representa tanto la representación como la "*Stimmigkeit*". Véase Wellmer, 1985.

¹⁵ Derrida, 1987.

¹⁶ Sigmund Freud, "El porvenir de una ilusión", en Freud, 1955.

¹⁷ Sin duda, Nolan no murió por la física, sino por una concepción del mundo totalmente nueva en la cual su persona llegó a involucrarse por completo. (Para un tratamiento interesante véase "The Nolan", en Blumenberg, 1983).

¹⁸ La teoría correspondentista de la verdad provoca cuatro grandes reacciones. O se la acepta, pero se la refina y se la hace más sofisticada (p.ej. a través del paradigma del lenguaje); o se la acepta y por esa razón se rechaza la pregunta por la verdad como una cuestión banal y subalterna, afilosófica (como Arendt); o se la trata como una única manifestación singular de la Verdad (como Heidegger); o se la rechaza completamente.

¹⁹ En su "New Thinking. A few afterthoughts to *The Star of Redemption*", Franz Rosenzweig distingue entre las verdades según el criterio de cuánto le cuestan a la persona que las sostiene. Habla acerca de una "epistemología mesianística"; la Verdad es Una sólo para Dios.

²⁰ Este punto encuentra una fuerte defensa en Collingwood, 1946.

²¹ Blumenberg, 1983, señala que la exigencia de que la Ciencia sea Verdad absoluta (la cual no es en absoluto una condición necesaria de la investigación científica exitosa) se debe a la competencia con el cristianismo.

²² Cada vez más eruditos que provienen de la tradición analítica reconocen ahora la pluralidad de la verdad, p. ej. Hilary Putnam y Richard Rorty.

²³ He investigado estos temas de la veracidad, sinceridad y autenticidad en Heller, 1990. La "autenticidad" como un nuevo personaje filosófico debió añadirse a los anteriores en nuestro discurso sobre la moral, debido a la condición moderna de la contingencia.

²⁴ Kierkegaard, 1987. La cita dice: "pues sólo la verdad que edifica es verdad para ti"; II, p. 354.

²⁵ Kierkegaard, 1941.

²⁶ En Apel, las condiciones *a priori* de habla de la pregunta por la verdad no prejuzgan las respuestas. En Habermas, las prejuzgan, en cuanto la verdad se define como consenso relativo a las pretensiones teóricas, pero no en lo que concierne al contenido de tal consenso.

²⁷ Tanto Hume como Hegel descartaron la teoría del contrato; no la necesitaban para la construcción del mundo.

²⁸ Aquí hay que recordar la conocida máxima de Wittgenstein de que no hay lenguaje privado.

²⁹ El consenso total puede lograrse sólo en cuestiones triviales y cerraría la búsqueda de la verdad. La teoría consensualista de la verdad que defiende Habermas va en contra, no sólo de nuestras observaciones de sentido común, sino también en contra de nuestra comprensión actual del desarrollo de las ciencias. Kuhn (y también Feyerabend, sea que uno esté de acuerdo con él o no) nos da un nuevo punto de vista para considerar la "pregunta por la verdad" en las ciencias naturales. No sólo es el caso que el consenso no puede ser alcanzado, sino que ni siquiera es deseable alcanzar el consenso. Sin duda, el problema del consenso en el caso de la justicia (el bien) difiere del consenso relativo a la verdad; pero aquí, como sostuve en otro lugar, basta el consenso relativo a un valor supremo. Me pronuncio en contra del consenso total en el caso de la justicia en Heller, 1987, donde insistí en que una sociedad completamente justa no sólo es imposible, sino también indeseable.

³⁰ La "apertura de la verdad" (*Lichtung der Wahrheit*) es la expresión bella y eficaz que emplea Heidegger.

³¹ "Restituciones", en Derrida, 1987, p. 381.

³² En Heller, 1984, expliqué con unos cuantos ejemplos que, cuando alguien exclama "Dime la verdad, quiero saber la verdad", su existencia está completamente involucrada en este conocimiento. "Completamente" puede significar "completamente por algún tiempo" ("Doctor, dígame ..."), pues si me entero de que no me voy a morir, esta verdad se retransforma inmediatamente en información; también puede significar "completamente durante toda mi vida" como, entre otras, la verdad que se manifiesta en una elección existencial.

³³ Por eso enfatice que también hay una elección existencial bajo la categoría de lo particular. La verdad que se manifiesta en esta elección de ningún modo está necesariamente conectada con la moral. Véase Heller, 1990.

5

La cultura o la invitación a almorzar por parte de Immanuel Kant

1. Kant como una guía para la filosofía de la cultura

La filosofía de la cultura fue inventada por los hombres de la Ilustración. Ellos reinterpretaron el viejo término 'cultura' (o 'civilización') de modo tal que abarcara varios fenómenos, los cuales no se había visto hasta ese momento que estaban fuertemente interrelacionados, por ejemplo técnicas y habilidades para practicarlos; artes y ciencias y las habilidades (o el genio) para crearlos; sensibilidad ante la belleza y el gusto en general; formas de la comunicación social y privada; urbanidad, civilidad, los códigos del honor y del decoro; las maneras de resolver conflictos, fueran ellos personales, sociales o políticos. La idea de "cultura" era kantiana antes de Kant, pues desde el comienzo fue contrafáctica y regulativa. La idea contenía la presuposición normativa de que todos los fenómenos abarcados por el término 'cultura' se desarrollarían y florecerían en armonía; sin embargo, la misma presuposición transformó al concepto de cultura en dialéctico. De hecho, los aspectos diferentes de la culturas no lograron armonizarse. Quizás un aspecto floreció a la vez que otros decayeron.

La cultura resultó ser un fenómeno problemático, ambiguo. Es erróneo censurar al universalismo por este fracaso. Sin duda, la idea y el concepto de "cultura" es un universal. Pero ni la concepción de este universal ni la percepción de sus contradicciones han

de tener la culpa por el fracaso, si es que existe alguna. En realidad, la concepción del ideal de la cultura, junto con el intento renovado de vérselas con las contradicciones propias de su carácter contrafáctico, fue una respuesta a la formación social y política moderna que entonces surgía. Después de doscientos años no ha desaparecido ninguno de los problemas que entonces tuvieron que enfrentar aquellos primeros filósofos de la cultura; las contradicciones, una vez detectadas, se han tornado sólo más marcadas. La cuestión no es si se conserva o abandona la idea de "cultura", sino si uno aborda de manera genuina esas patologías que se descubrieron por primera vez con la ayuda de esta idea universal.

Quizás es posible censurar la idea por haberse extendido más allá de toda proporción hasta incluir el arte creador. Después de todo, es posible imaginar una sociedad bien formada en la cual no florezca ningún genio creador. Sin embargo, no hay que considerar como una expectativa excesiva la vinculación de la civilidad, la urbanidad, el gusto y la sensibilidad con el desarrollo de las técnicas y habilidades, por un lado, y con la multiplicación de las asociaciones y sociedades independientes e informales, por el otro.

La filosofía de la cultura del siglo XVIII y de comienzos del siglo XIX reinterpretó el viejo término 'cultura' (o civilización) con el propósito de describir las promesas y los problemas de la modernidad en formación y, de manera incidental, también para buscar maneras de remediar los aspectos patológicos del mundo que surgía. Adam Smith, Hume, Diderot, Rousseau, Lessing, Herder, Condorcet, Goethe y Schiller son los más conocidos de esos filósofos.

Un siglo antes ya se había planteado la pregunta de qué va a mantener reunida a la sociedad una vez que las viejas costumbres pierdan su poder integrador. Pero la respuesta entonces usual, que el Estado (moderno) tendría a su cuidado esta tarea, más tarde apenas pareció satisfactoria, incluso para aquellos que, como Kant, consideraban que la fundación de un Estado republicano moderno era la precondition necesaria de la civilización moderna. La segunda respuesta, y entonces aún reciente, que la "mano invisible", el mercado autorregulador mismo, llegaría a ser el poder integrador último, ni siquiera satisfizo a su inventor, Adam Smith. Se difundió el temor a la barbarie civilizada. Algunos (como Smith y Hume) favorecieron una clase de hipocresía

social moderada para moderar la crueldad de las leyes de la jungla. Los radicales rechazaron con desprecio la mera actuación y, o bien predicaban el absolutismo de las virtudes, tanto públicas como privadas (como Rousseau), o bien yuxtaponían una jungla estetizada a la otra habitada por el rebaño (de Sade ya antes que Nietzsche). Sin embargo, otros —socialistas tempranos, positivistas y algunos liberales— creyeron de una manera hiperoptimista que la ambigüedad de la cultura moderna no era sino un fenómeno pasajero. Todavía para otro grupo de filósofos de la cultura, la modernidad aparecía como la época de la degeneración cultural general, como una formación social autodestructiva en la cual son inútiles todos los intentos de inyectarle valor o nobleza (Ferguson).

Tal como pasa con todos los casos que tienen que ver con el conocimiento del mundo, también aquí es la mejor guía una persona de juicio. Por eso le pido a Immanuel Kant que sea mi Virgilio. Un sabio moderno difiere un poco de uno antiguo, dado que pronunciar juicios buenos y equilibrados sobre cuestiones que conciernen al mundo moderno exige la movilización de unas cuantas facultades adicionales cuando se lo compara con el sabio antiguo. Un grado suficiente de experiencia personal en el conocimiento del mundo, responsabilidad moral, seriedad, escepticismo, humor, comprensión de las tonterías humanas, *phrónesis*: todas estas cualidades estaban presentes en el carácter del diminuto hombre de Königsberg. Cualquiera que tenga dudas relativas a si la experiencia personal del filósofo era suficiente para el conocimiento del mundo, debe leer el Prefacio a las lecciones de Kant sobre Antropología.¹ El gran filósofo hace aquí exactamente la misma observación que la señora Marple, la prudente anciana de la literatura policial de Agatha Christie en nuestro siglo, a saber, que se llega a conocer primero en casa el carácter humano y no por haber viajado mucho. Además, Kant se refiere a Königsberg como un lugar adecuado donde una persona puede expandir de manera suficiente tanto su *Welterkenntnis* como su *Menschenkenntnis*.

Los mismos vasos sanguíneos de la cultura moderna llevaban los virus del mal del siglo xx. Esto quiere decir que es posible que la cultura moderna sea la portadora (o la encarnación) del mal, pero ello sin duda no significa que la cultura moderna (civilización) sea la causa del mal o que produzca el mal de manera directa; menos aún, que sea mala. No hay Auschwitz sin cámaras de

gas y sin conciencia burocrática desarrollada de un modo patológico, pero, ni la química que lleva a la producción de gas venenoso, ni la invención de un código desalmado de conducta burocrática son las causas de Auschwitz. La identificación que lleva a cabo Heidegger entre el Holocausto y la imaginación tecnológica no expresa sino las débiles capacidades de juicio y el mal gusto de un filósofo brillante pero imprudente desde un punto de vista moral. El mal es un poder moral, no tecnológico.

En primer término, a diferencia del traductor al inglés de la *Crítica de la facultad de juzgar*, que no captó el mensaje esencial y tradujo mal el pasaje importante en el párrafo 83, Kant distingue de manera sucinta entre mal y males (*Böse* y *Übel*). Si él hubiera sabido acerca de la encarnación del Mal (*Böse*) en Auschwitz, jamás se le habría ocurrido identificarlo con los males (*Übels*) de la tecnología moderna. Pues, en su opinión, Mal y males serían diferentes en sentido cualitativo o pertenecerían a clases diferentes.

Según Kant, tenemos razones para suponer que la cultura es el propósito final de la naturaleza, pues la cultura hace que la criatura racional sea apta para plantearse cualquier meta posible o para cumplir cualquier propósito posible. En esta generalidad, la cultura no tiene afinidad alguna con la moral, ni siquiera con la ética. Los propósitos pueden ser buenos o malos, tanto como indiferentes. Pero Kant también subdivide el reino de la cultura en dos grandes ramas: la de la mera habilidad, por un lado, y la de la disciplina de la voluntad, por el otro. El ejercicio de las meras habilidades puede preparar el territorio del Mal de un modo indirecto (aunque, incluso en ese caso, no puede causar el mal) si no es equilibrado por el otro tipo de cultura, la de la disciplina de la voluntad. Por lo tanto, como es obvio, Kant no defendió la neutralidad ética de la cultura de las habilidades. Por sí mismas, sin el complemento de la disciplina de la voluntad, las habilidades técnicas, la ciencia (y a veces incluso las artes) sirven como medios para satisfacer el apetito humano de riqueza, fama y poder. Como estos grandes impulsos empujan a los humanos a que acepten máximas malas (malignas), las habilidades pueden facilitar la realización de esa clase particular de Mal que se sigue de esas máximas. De este modo, el mal tiene por cierto algo que ver con la cultura en cuanto el mal es perpetrado bajo la guía de máximas malignas. Y las máximas malignas, como todas las máximas, pertenecen a la cultura. Pero esto es así, al menos para Kant, sólo en un sentido negativo: en cuanto la cultura no logra robust-

tecer las máximas buenas, se aceptarán máximas malignas. Esta es una importante restricción en defensa del argumento inicial. Para Kant, no hay relación causal alguna entre una cultura concreta, por un lado, y el Mal, por el otro, pues la inclinación (*Hang*) del hombre hacia el Mal es omnipresente y no específica de una cultura. Cualquiera sea la cultura en la que los humanos habitan, se sienten inclinados a las máximas malignas, a menos que alguna cultura de la voluntad (bajo la guía de máximas decentes) vigorice su inclinación original hacia el bien.² A esto se puede añadir que, si bien el Mal no se sigue de la cultura, las clases específicas de máximas malignas son formadas bajo la marca individual de las culturas particulares y es posible vincular esas formulaciones individuales con las clases individuales de Mal perpetrado bajo la guía de tales máximas malignas. Además, incluso si las máximas mismas aparecen como enteramente semejantes en dos marcos culturales diferentes, no son semejantes, dado que, tanto la concepción del mundo en la cual están encajadas como los argumentos en su apoyo, los presupuestos teóricos e ideológicos subyacentes pueden ser por completo diferentes. Y como las máximas, tanto malignas como buenas, están entrelazadas en una red de relaciones culturales, la clase de mal perpetrado en el marco de una cultura sigue siendo típico para esa cultura particular, incluso si no resulta de ella. El Mal de Auschwitz (y del Gulag) fue perpetrado bajo la guía de máximas malignas que fueron forjadas en la modernidad o estaban al menos involucradas en las instituciones imaginarias modernas.

Entonces, lo único que es posible añadir a la filosofía kantiana de la cultura es un recordatorio de su extremo carácter local. Pues la respuesta a la pregunta "¿qué debo hacer?" sigue siendo la misma. Se necesitan instituciones políticas en cuyo marco incluso la estirpe del demonio se comportaría de un modo decente. Se debe robustecer la disciplina de la voluntad para armar bien a los hombres y mujeres contra la atracción de las máximas malignas.

Kant se ocupa de ambas cuestiones muchas veces. Y ambas cuestiones son tratadas en niveles diferentes de su sistema.

Kant se ocupa de cuestiones relativas a la aplicación de la ley moral dentro del sistema de la filosofía; la ley (la constitución) tanto como la virtud han de ser tratadas en *La metafísica de las costumbres*. Según Kant, la ley y la virtud participan en la cultura, pero sólo en cuanto proveen la precondition formal para ambos aspectos de la cultura, en particular para su segundo aspec-

to, la disciplina de la voluntad. *La metafísica de las costumbres* trata de la relación entre la Libertad y la Naturaleza bajo la autoridad absoluta de la libertad trascendental. Contrariamente a la filosofía de la ley y las costumbres, no es posible ocuparse de la filosofía de la cultura (la filosofía de la historia y la filosofía política incluidas) dentro del marco del sistema de la filosofía; pertenece exclusivamente al sistema de la crítica, de manera específica a la crítica de la facultad de juzgar y a la antropología pragmática. Aun cuando la filosofía de la cultura (incluyendo, nuevamente, la filosofía de la historia y la filosofía política) también tematiza la relación entre la libertad y la cultura, la libertad no ocupa aquí el lugar de la autoridad suprema, sino el del fin supremo. En el sistema global de Kant, la autoridad suprema y el fin supremo coinciden en última instancia. Este es el relato que Kant nos cuenta en los párrafos finales de la crítica del juicio teleológico. Pero *La crítica de la facultad de juzgar*, tanto como la *Antropología* no hablan, después de todo, acerca del sujeto trascendental sino acerca del *sensus communis*, no hablan acerca de la ley, sino acerca de la finalidad y la imaginación, no acerca del deber, sino acerca del gusto y del *savoir vivre*; en suma, acerca de todas aquellas cosas que Kant comprende bajo la palabra *Humanität*. Aunque la *Humanität* no puede florecer donde no hay buenas leyes republicanas y ninguna *Humanität* puede ocupar el lugar de la bondad de la buena persona, un mundo que tuviera las mejores leyes aún seguiría siendo monótono, triste y desamparado si careciera de *Humanität*. Kant escribe: “El *purismo* del cínico y el *ascetismo* del anacoreta, enemigos de la convivencia social, son formas desfiguradas de la virtud y no invitan a seguirla; abandonadas de las Gracias, no pueden aspirar a la humanidad.”³ En su filosofía de la cultura, Kant explora las diferentes maneras en las que es posible incrementar legalmente el “*gesellschaftliches Wohllleben*”. Kant siempre presupuso que el interés privado es constantemente fomentado de una manera ilegal, esto quiere decir, por la instrumentalización de otros y el quebrantamiento de la ley, pero también supuso que no es posible incrementar el “*bienestar social*” de manera directa, sino sólo indirectamente, por acciones ilegales, a través de la astucia de la naturaleza.⁴ Es posible afirmar una mejora directa del “*bienestar social*” si la acción o el juicio satisfacen por sí mismos y no sólo en términos de sus resultados no queridos en otras circunstancias.

2. Simulacro; el actor y el espectador

El incremento (positivo) directo del bienestar en el mundo moderno presupone el gobierno de buenas leyes republicanas, la libertad del hombre, la igualdad y la independencia del ciudadano.⁵ También presupone que ha comenzado el proceso de la liberación del hombre (y de la mujer) de su culpable incapacidad. Es posible incrementar el bienestar social directamente de varias formas y en diferentes niveles. Todas esas formas y niveles son importantes, pero algunas de ellas presentan problemas. El primer nivel es el de los actores, el segundo es el de los espectadores y el tercer nivel es el de un grupo de personas involucradas en actos de habla en la forma de una conversación entre iguales. La aptitud de la mente o alma humana (*Gemüth, Gesinnung*) para aceptar las leyes morales es aumentada en los tres niveles, si bien de diferentes maneras. Es obvio que todo lo que aumenta la aptitud de la naturaleza humana para la aceptación de la ley moral en y para la acción no es lo debido, sino sólo el simulacro de lo debido, porque ella es heterónoma. Lo debido consiste en someternos nosotros mismos a la ley moral sólo porque es la ley moral, un acto autónomo. En el caso del espectador o en el caso de las personas que participan en la conversación cultural entre iguales, no es posible hablar de simulacro, pues esto es lo debido. En la terminología de Kant, tanto el espectador como el actor lingüístico movilizan, entre otras cosas, también su facultad de juicio (reflexivo). Por eso en *La crítica de la facultad de juzgar* Kant sólo trata de las actitudes del espectador o del actor lingüístico. Con la excepción de algunas observaciones esporádicas en la segunda *Crítica* y, en particular, en *La metafísica de las costumbres*, aprendemos más acerca del concepto kantiano de lo ético como el simulacro de lo moral a partir de su *Antropología pragmática*.

El mundo es, según Kant, el hábitat humano, esto es, el teatro humano. Somos en él a la vez actores y espectadores. Kant hace la fina distinción entre conocer el mundo y tener un mundo (*Die Welt erkennen; die Welt haben*). En cuanto conocemos el mundo, comprendemos la obra; en cuanto tenemos un mundo, somos coactores.⁶ El espectador conoce el mundo (cuán bien, es otra cuestión); el actor tiene un mundo. El actor lingüístico de un discurso es una combinación de las dos actitudes. Es un espectador, en cuanto se suspenden sus acciones pragmáticas y guiadas por intereses. Sin embargo, la actitud que asume durante una conver-

sación es también práctica; participa en la obra, es un coactor. Un banquete es un drama.

La ética es una obra de teatro, el simulacro del bien. Es la red social de la apariencia moral permitida. En opinión de Kant, los seres humanos actúan cada vez más a medida que progresa la civilización. Bajo la apariencia de un acuerdo con el despecho de Rousseau, Kant suscribe antes bien el realismo de La Rochefoucault. La hipocresía es, sin duda, mejor que el cinismo. Mientras desempeñan el papel de buenas personas, reflexiona Kant, los hombres pueden habituarse al papel que interpretan y la máscara podría adherirse a sus rostros. Hay que valorar incluso la apariencia del bien en el otro. La ilusión en la comunicación social es saludable. Dejar caer esta clase de ilusiones, por ejemplo, la *politesse* o el decoro, es un signo de inhumanidad.

Todas las virtudes humanas en circulación son moneda suelta: uno tendría que ser niño como para tomarlas como oro verdadero. Pero estamos en mejor posición si tenemos moneda suelta en circulación que si no tenemos absolutamente ningún dinero; y eventualmente puede convertirse en oro genuino, aunque a una pérdida considerable. Es alta traición contra la humanidad tratar estas monedas como *meras fichas* que no tienen ningún valor en absoluto ...⁷

La metáfora de la obra de teatro es reemplazada aquí por la metáfora de la circulación del dinero. Pero el mensaje sigue siendo el mismo. Por supuesto que el simulacro no es tan valioso como el original; pero tiene aún algún valor. Aquello que es verdadero acerca de la acción en general es verdadero acerca de la habilidad artística, en particular acerca del arte de la política. La imaginación política puede evocar la imagen del Parlamento inglés cuando se está debatiendo sobre la libertad de las personas, si bien el parlamento inglés es en realidad una mera formalidad de la libertad popular; y lo mismo cabe afirmar, respecto de la igualdad, sobre la Convención Francesa. Kant emplea la expresión "*in blossen Formalien besteht*" (consiste en meras formalidades) para subrayar aquello que tienen en común la apariencia ética y la política; meras formalidades no son meramente formalidades.⁸

La apariencia puede ser simulación o engaño. La mera acomodación a las expectativas morales es simulación, pero no es engaño. Las acciones o gestos dentro del marco de aquello que está (moralmente) permitido no pueden engañar a nadie. Esto es así, primero, porque todos saben las reglas del juego y nadie toma las palabras en su valor nominal; en segundo lugar, porque incluso

si las tomaran en su valor nominal, no sufriría daño alguno excepto una débil incomodidad o un leve ridículo. Mientras el juego circula por el terreno de lo permitido (moralmente), una persona sólo puede engañarse a sí misma. Pero en el momento mismo en que es confrontada sólo consigo misma (con su propia conciencia), abandonamos el dominio de la ética (legalidad) e ingresamos en el reino de la moralidad. Todo lo que sucede entre la persona y su conciencia no es un asunto cultural. Confundir la naturaleza con la libertad es un engaño de la moralidad, de la razón pura práctica y de la ley moral y, como tal, es un autoengaño. Pero en relación con otra persona es sólo simulación de algún valor ético. Sin duda, en el caso de las acciones no permitidas la simulación se convierte en engaño, porque el actor no juega de acuerdo con las reglas, antes bien, de un modo deshonesto hace trampa al jugar. Los actos no permitidos son indignos, malos, criminales y malignos, sin considerar la presencia o ausencia de la simulación.

La diferencia entre el hombre en soledad y el hombre en la red de la comunicación social es tanto menor cuanto más se desplaza la atención desde la actitud del actor hacia la actitud del espectador. Este desplazamiento es particularmente notable en *La crítica de la facultad de juzgar*. Por ejemplo, en la deducción de los juicios estéticos puros el énfasis recae sobre la sociabilidad, en particular sobre la comunicabilidad de las experiencias e impresiones subjetivas y no sólo en el parágrafo sobre el interés empírico en lo bello donde Hannah Arendt ubicó la “verdadera” filosofía política de Kant.¹⁰ Justo a su lado, cuando Kant se ocupa del interés intelectual en lo bello, Kant evoca la imagen del solitario, del hombre en su soledad que —sin la intención de compartir su impresión con nadie— adora y ama la forma bella de una flor silvestre, de un pájaro, etc. Aquí el énfasis recae sobre el carácter no social del interés estético, pues el hombre en soledad ama la flor y el pájaro *silvestres*, seres no tocados por la sociedad. En este contexto, la imitación del canto de un pájaro o de la forma de una flor, en otras palabras, lo “hecho por el hombre”, se llama engaño (*Betrug*), si bien no es aquí un autoengaño, dado que la fascinación del solitario por la mera forma de la belleza natural no social constituye el sentimiento gemelo de su sentido moral. El doble interés que se tiene en el juicio del gusto se acentúa aún más en el capítulo “Del método del gusto”.¹¹ La “cultura de las capacidades mentales (*Gemüthskräfte*)” aumenta, así dice Kant, entre los hombres, porque la “humanidad, por un lado, indica el

sentimiento universal de la simpatía y, por el otro lado, la facultad de ser capaz de comunicar universalmente nuestros [sentimientos] íntimos".¹² Pero Kant añade también que, dado que el gusto es ante todo la capacidad de juzgar las ideas éticas sensibilizadas, la verdadera propedéutica para la fundamentación del gusto sigue siendo la promoción de las ideas éticas y el cultivo del sentido moral. Lo último sigue siendo la tarea del hombre en soledad.

Tanto la sociabilidad como la moralidad son fomentadas por el cultivo del juicio del gusto, la primera, de manera directa, la segunda, de manera indirecta. Se fomenta de manera directa en lo que se refiere a la legalidad, de manera indirecta en lo que se refiere a la moralidad. Hay algunas diferencias en este contexto entre lo bello y lo sublime, pues lo último no es un juicio puro del gusto. Tanto los juicios del gusto como el sentido de lo sublime resultan del cultivo general de nuestra mente e imaginación. Lo primero nos hace amar la naturaleza de un modo correcto, lo segundo nos hace respetar las ideas que están más allá de los límites de la representabilidad. No obstante, estas ideas pueden aparecer mediante muchos tipos de representaciones. En su obra precritica sobre lo bello y lo sublime, Kant observó que el Mal también puede ser sublime.¹³ Si bien en *La crítica de la facultad de juzgar* el mal mismo ya no puede ser sublime, lo sublime aún puede incluir el mal. Después de todo, incluyó la guerra entre los acontecimientos sublimes. En realidad, Kant hace dos movidas en su tratamiento de lo sublime que, aunque diferentes, no carecen de relación. El sentido de la sublimidad es cultura, indica la salida de la inhumanidad de nuestros sentidos. Pero, en este contexto, el grado supremo de la cultura se alcanza en el caso en que la Libertad nouménica o el Bien producen el sentimiento de sublimidad y el respeto por su objeto. En el juicio reflexivo, la ley moral es lo sublime que se yergue más allá de cualquier otra clase de sublimidad. Pero todas las clases de lo sublime, incluyendo las inferiores, tienen algo en común: una cierta grandeza que produce *Achtung*, el sentimiento de elevación y respeto, que, de manera invariable, graba en nuestra mente la verdad que dice que la libertad está por encima de la naturaleza. Después de todo, en la guerra sacrificamos nuestras vidas por la libertad. Kant habría estado de acuerdo con la reflexión de Hamlet acerca de Fortimbrás de que hay grandeza en luchar y morir por un pedazo insignificante de tierra. Sin embargo, no se sigue de esto que Kant habría estado de acuerdo con Fortimbrás ni que habría aprobado en sentido moral las metas de Fortimbrás. Pues no debe

olvidarse que Kant se ocupa aquí de la facultad del juicio reflexivo y no de la facultad de la razón práctica. La sublimidad se presenta en la actitud del espectador. Estamos sentados en el teatro, real o metafórico, observamos, derramamos lágrimas, somos elevados, incluso somos abatidos por la idea de la libertad y del bien, pero no actuamos. La *Achtung* por el Bien, en el juicio reflexivo, y la *Achtung* por la Ley, en la razón práctica, están relacionadas, pues ambas son *Achtung* por la Libertad y el Bien. Y, sin embargo, corresponden a tipos enteramente diferentes. En el primer caso, la *Achtung* produce entusiasmo e inspira nuestra imaginación, mientras que en el segundo caso no hay ni entusiasmo ni imaginación. El bien moral, afirma Kant, debe ser imaginado como sublime y no como bello, en cuanto es juzgado *estéticamente*. Pero no hay ningún acceso directo desde la *Achtung* estética a la *Achtung* moral. "La idea del bien unida a un [fuerte] sentimiento se llama *entusiasmo*. ... Ahora bien, todo sentimiento es ciego. ... Por lo tanto, en absoluto puede merecer la aprobación de la razón. No obstante, en sentido estético, el entusiasmo es sublime. ..." ¹⁴

De este modo, todas las clases de juicios estéticos (y no sólo el juicio del gusto) tienen una fuerte afinidad con el bien (y lo moral) por el hecho de que no son acciones en sentido propio y en cuanto no producen acciones en sentido propio. Por eso su vinculación con lo moral no es directa, sino indirecta. También añaden una dimensión estética a un carácter ya moral (al hombre de buena voluntad). El solitario esteta entusiasta de la libertad y la bondad se une de este modo al amante solitario de la naturaleza.

La ética puede ser estetizada en la comunicación social, si bien sigue siendo un simulacro, una apariencia. Allí los actores tienen un mundo, son coactores; sin embargo, no se identifican con el papel que interpretan. También en el juicio estético hay una clase de apariencia, dado que también lo sublime es apariencia de lo bueno. Pero es una libre apariencia; el libre juego de la imaginación actúa en esta apariencia. En cuanto los hombres y las mujeres hacen un juicio estético, son aquello que son. No imitan, no dicen "esto es bello" sólo porque alguien más dijera eso; y no se ven abrumados por la magnificencia del cielo estrellado sólo a fin de solicitar una opinión favorable del vecino. Pero, ¿tienen ellos un mundo? O ¿llegan a conocer mejor el mundo? Kant diría que, sin duda, a través de juicios estéticos transitorios los hombres y las mujeres llegan a conocer mejor el mundo, aunque sólo sea en un sentido negativo, por el hecho de vislumbrar un mundo que difiere del meramente empírico. Pero también pueden dirigir esta

mirada hacia un mundo superior por sobre su actividad a través de la cual tienen un mundo. Después de todo, los actores y los espectadores son las mismas personas. El juicio estético considerado como comunicación, como el vehículo del cultivo de la sociabilidad sociable, combina las actitudes del espectador y del actor. Precisamente, esta unidad de las dos actitudes, como un constante desplazamiento de una a la otra, aparece en la cultura de la sociabilidad sociable. La sociabilidad sociable es también un simulacro, una apariencia, pues es el símil, el análogo, de la unidad de la libertad y la felicidad. Todo pequeño espacio de sociabilidad sociable que sobrevive aquí y ahora en el mundo de la sociabilidad insociable es para Kant la *promesse du bonheur*.

La sociabilidad insociable es para Kant la paradoja de la naturaleza humana, esta combinación única de la naturaleza y la libertad. Sin duda es paradójico el hecho de que los hombres y las mujeres lastimen a sus congéneres, les roben, los asesinen, compitan con ellos, los aniquilen, los instrumentalicen, sólo para conseguir su respeto, amor, estima y reconocimiento. No hay nada paradójico en relación con la sociabilidad sociable, que es aun otra combinación de la libertad y la naturaleza. En el mundo de la sociabilidad insociable, la libertad está al servicio de la naturaleza, mientras que en el mundo de la sociabilidad sociable ni la libertad ni la naturaleza son instrumentalizadas: están más allá de cualquier empleo. La sociabilidad sociable, o como Kant la denomina, el mundo de la *Humanität* es lo opuesto del estado de naturaleza. Pero también lo son el estado de derecho, el estado contractual, el estado republicano moderno. El estado de derecho no cancela el mundo de la sociabilidad insociable, pues mediante el uso de la fuerza la república legal mantiene a raya la sociabilidad insociable. Esto no tiene nada que ver con la *Humanität*, si bien unas buenas leyes republicanas ofrecen el marco óptimo para practicar la *Humanität*. Kant diferencia, al menos de manera implícita, entre la cultura política y la cultura de la sociabilidad sociable. La cultura política, en cuanto cultura de la acción, sigue siendo una forma de actuación en escena y un simulacro en el mismo sentido que lo es la ética. *Humanität* (la sociabilidad sociable) es, sin embargo, distinta de la actuación en escena. Y sin embargo, la cultura política y la cultura de la *Humanität* tienen un rasgo común: ambas exigen un cambio radical en el juego del lenguaje. Ellas se desplazan desde un lenguaje egoísta hacia un lenguaje "pluralista". El discurso pluralista puede ser

tanto auténtico como inauténtico, esto es, puede ser la manifestación de la libertad o sólo su apariencia. Para la cultura política la apariencia es suficiente; no para la *Humanitaet*. Dicho de un modo más preciso, se ingresa en la red de la sociabilidad sociable cuando al emplear un lenguaje pluralista ya no basta la apariencia de la libertad.

Hay tres tipos de egoísmo: lógico, estético y ético (los egoísmos de la comprensión, del gusto y del interés práctico). El egoísta lógico no escucha de manera imparcial las opiniones o juicios de otras personas, el egoísta estético es indiferente respecto del gusto de otras personas y el egoísta moral está interesado de manera exclusiva en su propio beneficio o placer.¹⁵ Kant relaciona pluralismo y egoísmo. Una persona es pluralista si es pluralista en un sentido lógico, estético y, sin duda, también ético. Un pluralista lógico está interesado en las opiniones y juicios de otras personas de una manera no instrumental. Está interesado en ellos porque son los juicios y opiniones de Otros, porque se interesa en algunos Otros (no en todos) como personas y no a fin de emplear este conocimiento como instrumento para satisfacer su afán de fama, riqueza y poder. Cabe decir lo mismo respecto del pluralista estético. Los pluralistas también se benefician de su pluralismo, pero en el mismo plano en el cual lo practican. Por ejemplo, si alguien es un pluralista lógico, sus juicios y opiniones mejorarán como resultado de su pluralismo. Si bien es difícil desentrañar si un pluralista ético actúa por deber o por sentido moral, amistad o amor —pues todas estas motivaciones son o pueden ser practicadas como pluralistas—, también aquí es posible rastrear la primacía de la ética porque se quiere de manera directa la felicidad o el beneficio de la(s) otra(s) persona(s). Pero el pluralismo ético, si bien involucra el refinamiento del corazón, no es aún el refinamiento de la comprensión y/o del gusto. La *Humanitaet* como cultura de la sociabilidad sociable es una cuestión de refinamiento y es un pluralismo rotundo que genera un refinamiento que es inmanente a las prácticas culturales refinadas.

En el capítulo sobre el gusto como una clase de *sensus communis*,¹⁶ Kant introduce de repente, como una cuestión poco relacionada, el problema de las tres máximas del entendimiento humano común. La primera es la máxima que ordena pensar con la propia mente (pensamiento autónomo), mientras que la tercera es la máxima de la consistencia. La segunda máxima ordena pensar como si uno estuviera en el lugar de otra persona, practicar la clase de pensamiento que Kant ha denominado en otra ocasión pluralista, pero que aquí llama "*erweiterte Denkungsart*".

Como hemos visto, el pluralismo del gusto y el pluralismo del entendimiento humano común no son sino dos aspectos de la misma cultura de la sociabilidad sociable.¹⁷

La máxima "piensa por ti mismo", esto es, la máxima de la autonomía del pensar, aparece aquí en primer lugar. Kant, que apenas se vale de referencias históricas en sus obras sistemáticas, aclara en este punto que las máximas de pensamiento y en especial la primera son las máximas de la Ilustración. En la *Antropología*, donde presenta el esbozo de una teoría de los actos de habla, está aun más claro que la cultura de la sociabilidad sociable pertenece a la Edad moderna.

En primer lugar, Kant vincula el egoísmo con hablar (y pensar) en primera persona del singular y el pluralismo con hablar (y pensar) en primera persona del plural. Pero en cierto lugar se refiere al así llamado *pluralis majestatis* (plural mayestático) y desde allí examina la asimetría de los actos de habla en la sociedad feudal, donde el empleo del singular y del plural en la segunda, tercera y primera personas estaba regulado de una manera estricta y jerárquica. Y concluye como sigue:

Todo ello obra, probablemente del feudalismo, que se cuidaba de que desde la dignidad real, pasando por todos los grados intermedios, hasta el punto en que desaparece del todo la dignidad humana y sólo queda el ser humano, esto es, hasta la clase de los siervos, únicos que pueden ser interpelados por su superior con un *tú*, o hasta el niño, que no puede tener todavía una voluntad propia, no hubiese error en el *grado* del respeto debido al más encumbrado.¹⁸

En suma, en el mundo feudal todavía hay pluralismo, pues los hombres y mujeres se dirigen unos a otros según el rango que llegan a ocupar por casualidad en la jerarquía del todo social. El pluralismo y el egoísmo no se distinguen completamente porque el "yo" de las personas es inseparable del "nosotros" de su rango. Se debe respeto de acuerdo al rango; pero no se debe ningún respeto a las no personas (las personas sin rango), como los siervos y los niños. El ideal de la libertad da a luz la máxima del pensamiento autónomo y la idea de la igualdad política reclama el ejercicio del tipo de pensamiento pluralista que presupone la propia aptitud para pensar con las mentes de otros que son tan independientes como uno mismo y no meros especímenes de su rango social. Para los modernos no era necesaria ninguna red de sociabilidad sociable, ni podían desarrollarse tales redes. El egoísmo ilimitado y la más sutil *Humanität* aparecieron juntos. Donde

la inhumanidad de los apetitos desinhibidos se alimenta de la cultura de las habilidades y aumenta constantemente al ritmo siempre creciente de la expansión de las necesidades, la cultura de la disciplina de la voluntad también puede adquirir un refinamiento sin precedentes: en y a través de la comunicación / conversación entre las personas libres e iguales.

3. El banquete de Kant. Una invitación a almorzar

A Kant le gustaba compartir diariamente con sus amigos un prolongado almuerzo. Después de haber llegado a ser sus amigos, nos hizo, con su gesto habitual de urbanidad, una invitación permanente para reunirnos con él para almorzar.

Kant observó, en una nota en el marco del tratamiento de lo bello y lo sublime, en su *Antropología*: “No hay ninguna situación en que la sensibilidad y el entendimiento puedan unirse en un goce, prolongarse tanto y repetirse con complacencia tan frecuentemente, como una buena comida en grata compañía”.³⁹ La bondad de la comida, tanto como de la compañía, depende del *gusto* del anfitrión.

El gusto estético del anfitrión muéstrase en la habilidad para elegir con validez universal, lo que no puede hacer siguiendo su propio gusto, por que sus invitados acaso elegirían otros manjares o bebidas, cada uno según su gusto privativo. El anfitrión acude, pues, a la *variedad*, es decir, a que haya para cada uno algo a su gusto, lo cual da por resultado una validez universal comparativa.⁴⁰

Para la elección adecuada de los invitados para un entretenimiento universal recíproco (“*wechselseitige allgemeine Unterhaltung*”), añade Kant, se requiere que la razón sea aplicada al gusto.

Sin considerar si Kant trata de la buena comida (la condición de la buena conversación) o de la buena conversación misma, emplea de manera invariable el término ‘universal’, incluso “validez universal”. ¿Qué significa “universal” en este contexto? Significa que, según el juicio de todos y cada uno de los participantes de la comida, ellos tienen una *buena* comida tanto como una *bucna* conversación, aun cuando cada uno de ellos pudo haber comido algo diferente y cada uno de ellos haya hecho con probabilidad

una contribución particular a la conversación. Sin duda, la "universalidad comparativa" concerniente a la mesa y relativa a los invitados no es la misma cosa. En el último caso, el término que emplea Kant es entretenimiento universal recíproco (*wechselseitige allgemeine Unterhaltung*). La diversidad de la comida atrae a gustos privados que no pretenden validez universal, sólo el gusto del anfitrión reclama eso. La diversidad de las opiniones, sin embargo, se compone, tanto de juicios privados como de juicios no privados (los últimos exigen validez universal) y todos ellos se ponen en relación recíproca. Todos necesitan contribuir con algo a la razón, entendimiento y gusto de los otros, y viceversa, de modo tal que todos concuerden en que han tomado parte en una buena conversación. Sólo un mal anfitrión reúne a invitados de los cuales se supone que están de acuerdo en todos los temas, pues ¿qué clase de discusión puede salir de tal reunión? Pero aquel que invita a personas que no tienen nada en común o a algunos egoístas lógicos o estéticos que están convencidos de que sus opiniones y sus gustos están más allá de toda discusión es también un mal anfitrión. Aquello que Kant denomina validez universal comparativa en cuestiones de juicio es una universalidad a través de la diversidad o, mejor dicho, una universalidad que se manifiesta en la diversidad. No se excluye de manera explícita alcanzar el "consenso" en uno u otro asunto concreto, pero no es necesario. Alcanzar el consenso en todo asunto bajo discusión echaría a perder la discusión. Después de todo, uno practica la liberalidad en la propia manera de pensar (*"liberale Denkungsart"*) mediante el reconocimiento y la aceptación de la diferencia.

En la *Antropología* y también en *La crítica de la facultad de juzgar*,²¹ Kant regresa con frecuencia al problema del carácter pluralista del gusto. Para él constituye un problema, si bien no lo es para muchos de sus críticos contemporáneos que jamás hicieron el esfuerzo de entenderlo. No hay duda de que, cuando alguien afirma "X es bello", este juicio de gusto es por definición una afirmación de validez universal. Como Kant observa, la formulación misma "X es bello" sugiere que X es bello no sólo para mí, es bello para todos. Esto es pluralismo, pues el "yo" habla el lenguaje del "nosotros". Pero si alguien en buena compañía dice "X es bello" y su invitado replica que X es un poco feo, entonces en esta situación de colisión de juicios el pluralismo exige que se respeten mutuamente sus juicios, aun cuando ambos reclamen validez universal. La persona que insista en que sólo su juicio

importa, porque aquello que afirma que es bello, es bello, y los otros no tienen gusto, actúa de una manera egoísta; formulado en términos más simples, se trata de un aguafiestas. No es posible tener una buena conversación con gente de tal disposición iliberal. Por otro lado, no es posible tener una buena conversación en materia de gusto con gente cuyo gusto sea meramente privado. El gusto puede ser meramente privado por muchas razones; las dos razones principales son la falta de refinamiento y la ausencia de una afirmación universal. La falta de refinamiento caracteriza tanto a los juicios de gusto autónomos como a los heterónomos. Kant da su aprobación a una censura interna que impide a los hombres y mujeres estar de acuerdo con modas relativas el gusto. No es posible tener una buena conversación con personas que sólo repiten todo aquello que sea el *dernier cri*. Pluralistas en apariencia, por completo son egoístas pues ignoran la diferencia entre “yo” y “nosotros”. Para Kant, aunque no para sus invitados al almuerzo y que esperan tener una buena conversación, es un problema menor el hecho de que no habrá en absoluto una buena conversación en cuestiones de gusto si los invitados, o al menos algunos de ellos, no exigen validez universal para sus juicios de gusto. Si uno señala: “yo lo he disfrutado” y el otro: “fue muy lindo” y todo el intercambio de opiniones continúa en este tono, la buena conversación será enterrada antes de que pueda levantar vuelo. Si falta uno de los tres criterios de una buena conversación, i.e. autonomía, pluralismo o la liberalidad del espíritu, podríamos pasarla bien pero no tener una buena conversación.

Sabemos bien qué esperar de un almuerzo con Kant, pues nos dio una descripción detallada del banquete moderno bajo el título “Del sumo bien físico-moral”.²² Allí se ocupa de la posibilidad de combinar (unir) el sumo bien moral y el sumo bien físico sin confundirlos (lo cual los destruiría a ambos). La justa proporción de bien moral y físico es el disfrute (*Genuss*) de la felicidad ética (*gesittete Glückseligkeit*). Con esto regresamos a la sociabilidad sociable (humanidad) como al simulacro del mejor mundo político y social. “La índole moral que une el buen vivir con la virtud en el *trato social* es la *humanidad*.”²³ La *Humanität* es de este modo una clase de pensar (y no una clase de acción), pero de un pensar tal como se presenta en la comunicación (en la relación con los otros). La unidad del bienestar (buena vida) y la virtud es posible sólo en la comunicación (relación con otros), pues no hay

virtudes privadas. Y, sin embargo, la *Humanitaet* no es una acción, ni puede serlo. En la acción en sentido estricto, el bienestar y la virtud están trabados en un estado de conflicto permanente donde la última siempre debe dominar. De este modo, la clase de comunicación donde el bienestar y la virtud están unidos tiene que ser interhumana, es decir una acción o serie de acciones sociales y, sin embargo, la *Humanitaet* tiene que seguir siendo una manera de pensar y, en cuanto es una manera de pensar, no es una acción. Se sale de esta vía muerta si uno acepta una invitación a un almuerzo imaginario y se hace agradable a sí mismo en buena compañía, alrededor de la mesa imaginaria.

La Mesa imaginaria es el contrapunto del Contrato. Sócrates conducía sus diálogos principalmente alrededor de mesas simbólicas. Jesús de Nazareth tenía una predilección por la mesa. El proveía pescado en abundancia; le gustaba disfrutar de los placeres de la mesa con sus discípulos y amigos.²⁴ El contrato, por otro lado, es la asociación de personas individuales. Una vez que se cierra un contrato, se hace obligatorio; aquel que contrata puede ser obligado a que obedezca. Muy diferentes vínculos se forman alrededor de la mesa: los lazos espirituales de la amistad, la camaradería, los de los compromisos elegidos de manera libre. Las partes de un contrato son mutuamente dependientes; sacan beneficio, pero no placer, de la dependencia mutua. Uno se sienta a la misma mesa con otros, no para obtener beneficio, sino para obtener placer de la unidad. Aquí no hay violación alguna del contrato, nadie puede ser forzado a estar sentado si no quiere.

Para Kant no había ningún “o esto o lo otro”; quería tanto el contrato como la mesa; el estado legal y la unión mística. El exterior de su unión mística es banal; pero así es el exterior de todas las uniones místicas. Un almuerzo es sólo un almuerzo. El espíritu está presente, si en absoluto lo está, en el anfitrión y los invitados.

Es posible bailar, escuchar música o jugar en compañía, pero en esas ocasiones no se puede tener una buena conversación, ni siquiera una real, “la cual requiere la comunicación de pensamientos” (“*welche wechselseitige Mitteilung der Gedanken fordert*”).²⁵ Jugar también abre las puertas para la manifestación del egoísmo desinhibido. Los vínculos de humanidad, a los que se refiere Kant como *Weltbürgertum*, pueden establecerse ante todo alrededor de la mesa (donde tienen lugar las buenas conversaciones). El modelo de la francmasonería es inconfundible, aun

cuando Kant evite los elementos ceremoniales externos de la hermandad masónica; para él, éstos sólo eran mucha palabrería.

Se sientan unas cuantas reglas, tanto para el anfitrión como para los invitados de la noble *Tischgesellschaft*. El anfitrión debe invitar a hombres de gusto (en algún lugar, Kant incluye también a mujeres). Todo participante (anfitrión e invitados por igual) tiene que compartir la *intención* de disfrutar de los otros (no sólo de la comida). El número de los participantes tiene que ser el adecuado: suficientemente grande como para asegurar diversidad, pero suficientemente pequeño como para permitir una conversación común. El entretenimiento privado de vecinos alrededor de la mesa es de mal gusto social; las grandes reuniones son por completo vulgares.

Para una presencia imaginaria en el banquete de Kant, necesitamos estar familiarizados con el código ético de esta noble *Tischgesellschaft*. Existe tal código. "Pues todo simposio lleva consigo, aun sin un pacto especialmente hecho para ello, una cierta santidad y deber del silencio [...]"²⁶ Kant emplea las ricas palabras "santidad" y "deber del secreto" (sin un juramento), no obstante ocuparse de un asunto en apariencia banal: los asistentes a una *Tischgesellschaft* no deben murmurar sobre nada de lo que se trató allí. Los tópicos discutidos, las opiniones ventiladas, no son una cierta cantidad de "información" que hubiera que revelar a un extraño. No se participa en una *Tischgesellschaft* por la capacidad pública en calidad de ciudadano, sino como tal y cual persona. La *Tischgesellschaft* es una comunidad privada de comunicación. En un nivel esencial, el ejemplo en apariencia banal no es banal en absoluto: Kant se ocupa aquí de la confianza mutua. Si falta, si los hombres y las mujeres mantienen sus bocas cerradas y dejan de expresar libremente sus opiniones, si hay restricciones distintas de las propias del gusto de los participantes en una sociedad de hombres y mujeres que se reúnen con la intención de disfrutar mutuamente de la compañía a través de la comunicación de sus juicios y opiniones, se puede tener la seguridad de que la sociedad es una mera jungla y nada más. Si lo último es verdadero, se debería pensar dos veces antes de aceptar la invitación a almorzar hecha por Immanuel Kant (o algún otro).

Con todo, si suponemos que hemos aceptado su invitación de manera grata, ya estamos en la casa de Kant sentados alrededor de la mesa. Los diversos platos de la comida son servidos con lentitud, acompañados por los diversos platos de la conversación. Por lo general, la última se despliega a través de tres etapas: primero, contar; segundo, *raisonnement* y tercero, bromear.²⁷

Contar es, ante todo, un intercambio de información política. Esto abre el apetito y eleva la conversación al nivel de vivacidad que anima a las personas a revelar sus opiniones y juicios. Como las opiniones y juicios son diferentes, surgen conflictos y, con los conflictos, también aumenta la necesidad de beber. Por último, la discusión exaltada requiere demasiado esfuerzo; una distensión sigue a través de ciertas bromas. La erótica también entra en la escena; los hombres bromea acerca de mujeres, y viceversa: se gastan bromas mutuamente; las mujeres tienen la oportunidad de mostrar su ingenio. La comida termina con risas.

En lo que concierne a la conversación, el segundo plato es el crucial. En esta etapa los juicios, gustos y opiniones chocan, la *controversia* (*Streit*) tiene lugar. Ni la disputa ni la pelea es apropiada alrededor de la mesa donde se come. Kant emplea el término disputa en relación con una proposición que se funda en conceptos científicos o filosóficos. En la disputa, sólo es verdadero un único enunciado, sólo es posible una única solución verdadera. En el curso de la disputa, las razones convencen a los participantes acerca de la verdad de una de las afirmaciones (soluciones) y el consenso surge de manera necesaria. Pero las disputas tienen lugar dentro de las disciplinas, no más allá de sus fronteras, mientras que los invitados al almuerzo no pertenecen a la misma profesión. Para Kant, ni siquiera las disputas más vívidas y más influyentes que tienen lugar entre colegas filósofos o colegas científicos están conectadas de manera estrecha con la sociabilidad sociable y la *Humanität*. La disputa no es un simulacro del sumo bien social y político, no es el “sumo bien moral y físico”, pues su propósito es descubrir aquello que es verdad y *no* disfrutar mutuamente de la compañía durante la discusión. Y, mientras la disputa es asocial, la pelea es antisocial. La pelea es la clase de conflicto que caracteriza al estado de naturaleza, el conocido mundo de la sociabilidad insociable. Por eso debe ser evitada absolutamente alrededor de la mesa, que es entendida como un simulacro de la sociabilidad sociable y un ámbito primario para el ejercicio de la *Humanität*.

La controversia se presenta como un tema recurrente en los escritos de Kant. Es el tipo de conflicto que puede resolverse en principio, pero que, sin embargo, permanece sin resolver durante todo el tiempo. Las personas discuten entre sí sus juicios y opiniones. No arriban a consenso, al menos no en todo; sin embargo, su conflicto no degenera en pelea, pues se realiza en el territorio de lo moralmente permitido. En el curso de la controversia,

las personas no se instrumentalizan entre sí. Los juicios de gusto son tipos característicos de estos juicios que se prestan a la controversia.²⁸ No es posible disputar sobre los juicios de gusto, pero sí discutirlos. Kant subraya que, cuando alguien participa en una controversia sobre juicios de gusto (puro), se hace de manera implícita una afirmación de validez universal. Todos los que discuten hacen exactamente eso. Sin considerar si pronuncian juicios impuros de gusto, otro tipo de juicios estéticos, juicios políticos o de otra suerte, todos los que participan de manera sincera en una controversia reclamarán por igual validez objetiva para su juicio, si bien no necesariamente validez universal como es el caso de los juicios puros de gusto. Pero, como todos los que discuten habitan por igual en el territorio de lo moralmente permitido, el desacuerdo entre ellos no los conduce a una pelea. Por lo tanto, no se hace ningún daño; las personas pueden siempre obtener beneficios morales, estéticos e intelectuales de los conflictos. Refinan su gusto, profundizan su juicio, aprenden algo nuevo, se acostumbran a prestar atención al otro, esto es, a desarrollar actitudes pluralistas. Pero lo más importante es que disfrutan de la controversia misma; la aman por sí misma.

Antes de reunirnos con Kant para almorzar, necesitamos llegar a familiarizarnos con las cuatro reglas básicas de tal comida establecidas por nuestro anfitrión. Primero, es necesario elegir el asunto de la discusión de tal manera que toda persona invitada pueda contribuir a la discusión y sumar su voz a la del resto. Segundo, la discusión puede detenerse sólo por un tiempo muy breve; se supone que ningún silencio mortal recae sobre los reunidos. Tercero, no se debe saltar demasiado rápidamente de un tema al otro; los tópicos deben ser cambiados cuando parecen estar agotados, al menos para los presentes. Cuarto, el fariseísmo y la ostentación están por completo fuera de lugar en una buena conversación. Quinto, durante la controversia seria, nuestro mutuo respeto y buena voluntad para las personas cuyos juicios discutimos siempre deben brillar a través de nuestras palabras. El tono es tan importante como el contenido. Kant atribuye gran importancia al tono y a la entonación, que es para él uno de los gestos más fundamentales de la comunicación humana. En particular, se preocupa por que alrededor de la mesa se evite hablar con una voz chillona o en un tono arrogante.

Kant compara la comida con un drama. Después de haber visto o leído un drama, evocamos sus escenas más vívidas en nuestra memoria. Pero, Kant se apresura en añadir, esto también sucede al final de la vida del "ser humano racional" ("des vernünftigen

Menschen").²⁹ Estas dos comparaciones crean una tensión, pero la idea de Kant acerca de un buen almuerzo requiere de ambas. La participación en una comida es acción. En cuanto actuamos, el encuentro es serio; estamos en escena y el drama que estamos representando es "como" el drama de la vida; de hecho, es la vida. Kant se refiere a la "discusión seria" ("ernstlichen Streit").³⁰ Sin embargo, sólo estamos actuando, no es serio, nadie sale herido. Sin duda, somos actores, pero aquello que representamos no es la cosa real, se trata de un simulacro. Se debe entender que, "como este diálogo no debe ser una ocupación, sino sólo un juego, hay que desviar tal peligro con una broma diestramente aplicada."³¹

La broma y el humor, junto con el tacto, son de este modo elementos constitutivos del almuerzo de Kant; están constantemente presentes mucho antes de que sean puestos en el centro de la agenda, cosa que sólo tienen lugar al final de la comida. La conversación que tiene lugar alrededor de la mesa es una acción propia de la vida real, pero también es irreal, simulacro. ¿Simulacro de qué? Se ha presupuesto que la buena conversación alrededor de la mesa es el simulacro del mejor mundo posible. Sin duda, esto es aquello que debe ser una buena conversación alrededor de la mesa. Pero si la actitud de buena voluntad y de mutuo respeto no brilla a través del choque de juicios y si el fariseísmo y la ostentación no se moderan de inmediato a través de una broma liviana o una observación humorística, la conversación alrededor de la mesa puede convertirse en el simulacro del mundo de la sociabilidad insociable y no en el de la sociabilidad sociable. La tensión entre realidad utópica y realidad no utópica (o antiutópica) se hace sentir durante el almuerzo de Kant. La cultura tiene, después de todo, dos aspectos; y por lo general la cultura de las habilidades está puesta al servicio de los poderes e impulsos de la sociabilidad insociable. Durante el almuerzo debe establecerse la primacía de la cultura de la voluntad en contra de la cultura de las meras habilidades. Durante la conversación también se moviliza la cultura de las habilidades; pues la destreza en la conversación es también una habilidad. Más aún, la cultura de las habilidades no es puesta al servicio de la cultura de la voluntad pues, si lo estuviera, el balance entre moral y felicidad (placer) jamás podría ser alcanzado. Y la realidad utópica de una buena conversación alrededor de la mesa sólo consiste en este equilibrio.

No se soluciona un conflicto momentáneo entre la cultura de la voluntad y la cultura de la habilidad a través de la prédica

moral. El fariseísmo destruye por completo la conversación. Según Kant, en todo caso las buenas personas se comparan a sí mismas con el imperativo categórico y nunca con otro imperativo. Las personas fariseas no son buenas, aunque pueden ser éticas si actúan como si fueran buenas en el teatro de la sociabilidad insociable. Pero a ellas no les está permitido manifestar su fariseísmo en el teatro de la sociabilidad sociable. Por definición, el fariseísmo destruye la conversación si los miembros de la reunión son injuriados o puestos bajo una luz desfavorable. Pero también pone en peligro la bondad de la conversación por el hecho de situar en el centro de la conversación la comparación entre las personas (en vez de gustos y juicios).

¿Qué sucede si la cultura de las habilidades toma la delantera sobre la cultura de la voluntad, si la prédica moral produce más daño que bien? El humor, el ingenio y el tacto son las tres cuerdas que nos ayudan a entrar sanos y salvos en el puerto pequeño y estrecho de la sociabilidad sociable. Más tarde, una buena risa sincera cierra la comida. Pero el humor, el ingenio y el tacto pueden ayudarnos, porque la comida es sólo un simulacro, un oasis o una reserva donde los animales salvajes de la jungla social se amansan durante una pocas horas. Sin embargo, en estas pocas horas el milagro tiene lugar, se realiza la utopía de la sociabilidad sociable. Y si el milagro sucede, Kant nos hace creer, entonces la unidad última de la libertad y la naturaleza, como el fin o propósito de la "Naturaleza *cum* Libertad", podría ser algo más que sólo el principio regulativo del juicio teleológico reflexivo. Nuestro almuerzo y la Revolución francesa representan la misma promesa.

El final del banquete es el final de un drama, del mismo modo que el final de la vida. Cerca del final de la vida, la persona racional y decente ("*der vernünftige Mensch*") se distrae con la rememoración de algunas de sus escenas principales; después de un banquete se hace lo mismo. Kant tiene un interés especial en los resultados del almuerzo; saltar de un tema al otro demasiado rápidamente es impropio, porque si los temas se cambian constantemente, el almuerzo no puede ser rememorado, dado que nuestra memoria perderá los hilos de la discusión demasiado fácilmente. El almuerzo se desarrolla, está conformado por etapas, contiene un drama, es como la vida; en breve, el almuerzo es histórico, es historia. Sin embargo, es una clase específica de historia: la historia vivida. La historia vive a través de una experien-

cia común que nos permite evocar juntos aquello que una vez experimentamos. En el capítulo 2, tracé la distinción entre historia vivida primaria y secundaria. La historia vivida primaria se desarrolla en, y resulta de, una relación estrecha (íntima) que se funda en la confianza mutua. Cuanto más larga y profunda es tal relación, cuantas más experiencias comparten los miembros de la relación, tanto más profunda, tanto más importante llega a ser la historia vivida. La historia vivida secundaria no atañe a las relaciones; no requiere de la confianza básica. Sólo la unidad empírica puede producir esta clase de historia vivida (una generación particular del mismo país, ciudad, distrito, escuela o un grupo particular de personas que habían sido perseguidas, etc.). Todo aquello en lo que consiste la experiencia común puede ser rememorado junto a otros. Si de hecho es rememorado junto a otros, esto es, si llega a ser constantemente compartido en la rememoración tal como fue una vez, es posible decir con certeza que esta generación o este grupo es histórico, pues sus acciones y sufrimientos se mantienen con vida en su memoria compartida.

El almuerzo con Immanuel Kant no es ni historia primaria, ni historia secundaria, sino una tercera clase. En contraste con la historia vivida primaria, puede ser breve. Además, no se requiere intimidad alguna, sea para participar, sea para rememorar. Sin embargo, a diferencia de la historia vivida secundaria exige cierta clase de compromiso, a la vez que una clase de confianza, confidencialidad. Es también privada. Dicho brevemente, Kant trata de la *cultura como la tercera posibilidad de la historia vivida*. Si la cultura es una experiencia compartida de comunicación en una red de relaciones recíprocas y simétricas, siempre es posible volver a rememorar esta experiencia, volver a pensarla y disfrutarla. Pero la historia vivida sigue siendo estrecha, si la comunicación no es sino un mero ejercicio mental; contendrá entendimiento sin placer. La comida común, la bebida, las bromas, el disfrute mutuo en la presencia de los otros son característicos de la cultura, tanto como la controversia de los juicios del gusto (la palabra latina *gustus*, Kant nos recuerda, se refiere a todo eso). Rememoramos juntos; rememoramos los juicios y las bromas, las últimas noticias de los diarios que discutimos, nuestras pasiones, nuestras tonterías, nuestras opiniones y el gusto por la comida; rememoramos todo esto a la vez cuando estamos rememorando juntos. Y somos felices de que esta comida haya tenido lugar, de haber tenido la buena suerte de estar allí, de haber obtenido placer junto con otros y no en contra de otros.

Somos felices de disfrutar la utopía del pasado. Y mientras disfrutamos la utopía del pasado, la utopía perdura: mientras rememoramos juntos aquello que hemos vivido juntos, estamos aún viviendo, somos aún historia viviente.

4. Las dificultades de devolver la invitación

Dificultades empíricas

La utopía cultural de Kant es elitista. El elitismo, así se cree comúnmente, es inadecuado para la época democrática. Discutiría este juicio, pero sin ignorar la "naturaleza" empírica de la democracia contemporánea sobre la cual reflexiona el juicio. La utopía de Kant es, desde luego, elitista en cuanto no todo miembro de una sociedad podría participar en la misma. Si todos pudieran, nuestro almuerzo dejaría de ser utópico. Pero la utopía de Kant es la utopía de una sociedad moderna, de una sociedad sin rango ni condición de nacimiento, la de una sociedad contingente. Kant hace hincapié en la contingencia inicial de aquellos que toman parte en el banquete. En principio, todo miembro de la sociedad moderna puede satisfacer las dos condiciones de admisión, a saber: el refinamiento del gusto y una actitud "pluralista". No se requieren ni la riqueza, ni las calificaciones profesionales, ni la fama ni el poder. Y, como, según la opinión de Kant los tres "afanes" (el de la riqueza, el del poder y el de la fama) son los impulsos egoístas, se podría suponer de manera razonable que los menos aptos para ser invitados para almorzar con Kant serían las personas de alta sociedad, que persiguen fama, riqueza o poder.

En general es cuestionable si el "elitismo" es muy ajeno al espíritu de la democracia. Antes bien, aquello que se puede llamar "elite social" surge con la Edad moderna y, en particular, con la sociedad abierta. En las formaciones sociales premodernas, caracterizadas por la reciprocidad asimétrica, los hombres de los rangos superiores eran reverenciados, respetados, odiados o servidos, pero no podían ser imitados. No podían llegar a ser aquello que la sociología moderna denomina "modelos de roles". La aristocracia (o la aristocracia terrateniente) llegó a ser un "modelo de roles" sólo para la burguesía temprana; y los *bourgeois gentilhommes*, si les iba mejor que a George Dandin, ya anunciaban el colapso cercano del *ancien régime*. En una democracia de masas típica, también existen las elites, en cuanto hay algu-

nos grupos que (casi) todos los otros emulan sin ser capaces de llegar a ser como ellos. Los extremadamente ricos o las así llamadas "figuras de culto", desde cantantes pop hasta políticos, constituyen esta clase de elite. La brecha entre los pocos y los muchos no es aquí menor que en el caso de elites culturales; más bien es más grande. Aún peor, la pequeña elite sólo puede ser imitada; por principio, no todos pueden llegar a ser uno de ellos, dado que las precondiciones para llegar a ser como ellos son meramente externas y las "reglas" garantizan una admisión limitada. Esto es, la relación entre "la multitud" y la "elite" sigue siendo la de un simulacro. Imitar significa fingir, "verse como", "comportarse como", "parecer como si". No se requiere ninguna autenticidad, ninguna elección de la individualidad propia; aquello que se elige no es *ser*, sino *ser similar*. Kant diría que la vida ética como un simulacro funciona exactamente de esta manera. Pero su elite es una elite precisamente porque para ellos (en el sentido en que ellos constituyen una elite) la vida ética no funciona de esta manera. Por eso la manera en la que se realiza el almuerzo llega a ser el simulacro del mejor mundo, en vez de seguir siendo el simulacro de la cumbre de un mundo de sociabilidad insociable.

La elite democrática ascendente consiste en los ricos, las figuras de culto y personas semejantes. Se trata de personas contingentes, porque su posición en la cima resultó de la combinación de tres elementos. Comenzaron con la resolución de sobresalir mediante el hecho de llegar a ser similares; emplearon bien sus habilidades para servir sus impulsos egoístas; y por último, la buena fortuna les sonrió. La nueva elite es democrática, si ser democrático significa que no hay diferencia alguna de actitudes entre arriba y abajo, ni ética ni cultural. Mientras que la nueva elite y la multitud que los imita son muy semejantes, los invitados al almuerzo de Kant constituyen una elite en virtud de su sola actitud sobresaliente y no porque poseyeran estatus, habilidad o riqueza. Sin duda, la elite eticocultural de Kant no está formada por personas que se han elegido a sí mismas existencialmente, pero sus actitudes incluyen la aptitud para *suspender* la contingencia. Además, también suspenden la contingencia de los otros en la manera en la que conversan e interactúan con ellos. Se tratan unos a otros como seres autónomos (autodeterminados), no sólo en relación con su capacidad como nouména, sino también respecto de su capacidad como fenómeno, pues, durante el estado de suspensión de la contingencia (mientras dura el almuerzo), el noumenon y el phenomenon se corres-

ponden uno al otro y permanecen en equilibrio. Depende de nuestra interpretación de la democracia si consideramos tal elite eticocultural como democrática o como no democrática.

Supóngase que la democracia requiere imitar a personas que son como nosotros mismos y que sólo por casualidad están en una posición más alta, rodeadas de encanto y de éxito. Si esto es así, entonces aquello que los hombres y mujeres imitan es meramente aquello que es distinto de ellos, a saber, el encanto y el éxito. Pero, si nuestras actitudes son enteramente semejantes, las diferencias entre nosotros y ellos no provienen de condiciones o fuerzas internas, sino de condiciones externas. Por eso la imitación en calidad de mecanismo que mantiene la semejanza juega aquí un papel diferente del que juega en la vida ética. Si se finge ser bueno durante mucho tiempo, es posible acercarse a una clase de bondad, es posible trepar la escalera de la decencia escalón por escalón, aunque sólo sea de manera inauténtica. Pero si se imitan las apariencias de una elite que no se distingue en absoluto del resto en lo que respecta al gusto, la actitud, la ética y las capacidades de juicio, ningún cambio interno puede tener lugar a través de la imitación; no hay escalera alguna para trepar, excepto la del éxito. No se crece a través de la imitación de la elite. Sólo se crece intelectual, cultural y éticamente, y ninguna de estas facultades, habilidades y prácticas se movilizan en la imaginación no creadora de la imitación pasiva. Es posible hacer la observación, paradójica en apariencia, de que las elites eticoculturales son más democráticas que cualesquiera otras elites; y, también, sacar la conclusión de que cuanto más grande es la brecha, en sentido ético y cultural, entre una elite y el "mundo natural de la sociabilidad insociable", tanto más democrática llega a ser la elite. Pues si se supone, de la mano de una larga tradición, que la democracia vive en aquellos hombres y mujeres que están comprometidos con cuestiones de justicia para promover el bien público y que respetan como es debido la igualdad y la libertad de cada uno de los otros, también es posible sostener la opinión de que una vigorosa vida democrática requiere de la presencia constante de un grupo de personas, no importa cuán pequeño para mantener en su forma más pura estos estándares. Debe haber unas pocas personas en un grupo que suspendan las reglas de la jungla, aunque sólo sea por cortos períodos, y que practiquen estas normas de respeto mutuo de la libertad, la racionalidad, la buena voluntad y la igualdad propias de cada uno de los otros, sin hacer teatro, sin proponerse reunir los tantos al final.

que hagan todo esto con alegría, con placer. Tales elites pueden ser imitadas de una manera enteramente diferente de la manera en que se imita a las personas de alta sociedad y a las figuras de culto. Pues aquellos que los imitan pueden crecer intelectual, cultural y éticamente; y aquello que se respeta en una elite de esta clase, no es la capacidad intelectual o cultural, sino el empleo de la capacidad sin instrumentalizar a los demás.

Cierto que ninguna elite eticocultural al estilo de la kantiana puede poner fin a la instrumentalización del conocimiento, la cultura o la inteligencia; tanto menos, dado que la pertenencia a esta elite no impide a nadie instrumentalizar a los demás. Cuando Kant nos invitó a su almuerzo, no formuló la pregunta de si alguna vez instrumentalizamos a otra persona en nuestra vida diaria. La elección existencial de la bondad no es la condición de pertenencia a esta elite, ni tal pertenencia resulta de esa elección. Sea como sea, durante el almuerzo se suspende la vida (cotidiana) civil.

La sociedad del almuerzo de Kant es una utopía; también es una realidad utópica para los participantes que llevan, antes y después, una vida no utópica. O, al menos, no es necesario que trasladen la utopía a su vida diaria. La elite de la sociedad del almuerzo es una utopía democrática, porque la democracia no puede sobrevivir sin esta clase, o clases similares, de elites culturales e intelectuales. Sin ellas la realidad democrática es un cuerpo político muerto. La democracia meramente empírica es en sí misma una imitación, la mera sombra de la idea de una democracia. Después de todo, fue la elite que se reunía en el Banquete de Platón y no la multitud que vitoreaba en los circos romanos al observar la pelea de los gladiadores la que mantuvo viva la idea de la democracia por más de dos mil años.

El carácter de una comida común siempre concentra el espíritu de los tiempos. La *última cena*, copiosa, cómica y formidable de Don Giovanni, ha seguido siendo el símbolo del *ancien régime* que se derrumba; las cenas de pesadilla y brutalmente amenazadoras que ofrecía Stalin siguen siendo los recordatorios del totalitarismo. Khrushchev las describe como "interminables, agonizantes". Cualquiera que fuese invitado por Stalin tenía que ir. Declinar su invitación habría significado un "castigo", que iba desde la prisión hasta la pena de muerte. La noche venía, los comensales (gente que cargaba con los crímenes de Stalin y los propios) estaban completamente aseados, sin embargo no tenían

ninguna otra opción que permanecer y “jaranear”. No tenían hambre, pero tenían que comer, ya no podían sostener más su borrachera, pero tenían que beber hasta morir. Tenían que escuchar durante horas seguidas hasta el fin los relatos de Stalin. Todos sabían que los relatos eran mentiras flagrantes, pero todos controlaban su lengua; jamás se formulaba pregunta alguna. Stalin jamás tocaba la comida antes que otros lo hicieran. “Ni siquiera confiaba en las personas que lo servían, personas que lo habían servido durante años y que sin duda eran leales a él. No confiaba en nadie en absoluto. ... Cada plato tenía su catador asignado que averiguaría si estaba envenenado o no.”¹² La ideología y el poder modernos recreaban de este modo la situación típica del peor de los despotismos premodernos, como una representación satírica —no entretenida sino amenazadora— del almuerzo de Kant.

Existen por lo menos miles de dificultades (sociológicas) empíricas para devolverle la invitación a Kant. Sólo enumeraré unas pocas.

No podemos suponer que las personas de ocupaciones y profesiones diferentes estarían interesadas en discutir los mismos tópicos o expresarían sus opiniones acerca de las mismas obras de arte o formas de belleza natural. Las personas de profesiones diferentes apenas pueden hablarse unas a otras; sólo están interesadas en cuestiones internas de su propia “facultad”. E incluso si mostrasen una auténtica curiosidad, no podrían formular las preguntas importantes, menos aún discutir con los expertos en iguales términos asuntos pertenecientes a una clase diferente de pericia. La explicación toma el lugar de la discusión. Las personas leen libros diferentes, escuchan diferentes clases de música. Ya no hay más una experiencia compartida que pueda ser discutida. Sólo es posible dar o recibir cantidades de información. Unos pocos acontecimientos políticos suscitan por sí solos una cantidad de interés suficiente como para estimular la discusión. Pero, entonces, o se desalienta la sinceridad de modo que jamás se llega a una controversia, o la seriedad de la controversia destruye la realidad utópica. La cortesía es reservada y ritualista, la sinceridad es descortés. Entre el Estado (la ciudadanía), por un lado, y las relaciones privadas o íntimas (negocios y familia), por el otro, no hay ningún hueco social que se pudiera llenar con asociaciones de estándares únicos. Cada uno es miembro de alguna corporación, asociación, grupo de poder, partido, etc. La ley de la jungla opera a gran escala. Además de las bestias individuales,

grupos enteros de predadores pelean entre sí cuando es posible satisfacer en la horda la necesidad de asociación; no se habla sino que se grita. Un almuerzo que no es organizado por los miembros del grupo para los miembros del grupo carece de atractivo, a no ser que alguien esté presente en la condición de espía u observador.³³ No hay confidencialidad, ni hay confianza. La comida común, en la forma de comer fuera de casa, llegó a ser una cuestión de prestigio vacío; y esto vale también para el gusto culinario. Ninguna conversación real tiene lugar alrededor de la mesa en la que se cena. La comida no sirve como una oportunidad para disfrutar la compañía de otras personas, sino que es estrictamente un medio pragmático para hacer negocios, hacer conquistas sexuales o simplemente ostentar la propia riqueza. Nada se hace por sí mismo.³⁴ Como Kant observaba, la música fuerte y el baile destruyen la conversación. El mismo efecto tienen los grandes grupos y por eso se los prefiere. Los silencios son creados de manera artificial, pero no las clases de silencio que resultan de la dificultad de encontrar palabras para la expresión de ideas oscuras, cargadas de emociones, sino la clase de silencio que resulta de la indiferencia, de la ausencia de ideas, sentimientos o interés en la comunicación.

Kant mismo podría haber hecho un lista de las mil y una dificultades (sociológicas) empíricas del tipo dado más arriba. Todas ellas, más las que no he mencionado, no proporcionan excusas para no devolverle la invitación a Kant. Pero hay dificultades (sociológicas) empíricas de otra índole. Quizás podamos encontrar personas de ocupaciones y profesiones diferentes capaces de discutir las mismas obras de arte, que estén interesadas en problemas similares, que puedan dar su opinión y su juicio (que no sería enteramente profesional ni carente de importancia), que puedan llevar con gracia una conversación, que sean lo suficientemente amplios de criterio como para discutir opiniones sin fariseísmo, sin el aire de superioridad o la modestia de una falsa humildad y que disfruten de la compañía mutua como un fin en sí mismo. Sin embargo, aún queda la pregunta de cómo muchos de ellos *crearán* en el espíritu kantiano del almuerzo, en este almuerzo que es una realidad utópica, el simulacro del mejor de los mundos, donde la libertad y la felicidad (el placer) pueden combinarse de manera armónica. No hay que olvidar que no estábamos simplemente invitados a una comida, sino también a tomar parte en aquello que Kant denominó "el sumo bien físico-moral". Devolverle a Kant su invitación a almorzar sin comprender aquello

que se supone que compartimos cuando compartimos con él esta comida, equivaldría a hacerle trampa.

Las maneras en las que uno imagina y percibe el mundo, los asuntos en los que uno cree o ya no cree más, son factores empíricos de la vida, en el mismo grado en que lo son la división del trabajo y la condición social. Si las clases de personas que nosotros invitaríamos, de manera hipotética, a almorzar junto con Kant no creyeran en el mensaje del almuerzo, esto traería una dificultad mucho mayor que cualesquiera de aquellas que hasta aquí se han señalado.

La mayoría de las personas quizás estaría de acuerdo incluso hoy con Kant en que la necesidad de la unidad de la libertad y la felicidad está presente en los seres pensantes (naturales) en cuanto piensan. Y para Kant y su sociedad de almuerzo, eso era todo lo que debía presuponerse a fin de abrigar la esperanza racional (no el conocimiento) de que el mejor mundo posible vendrá a la tierra, si bien sólo en un futuro remoto. Con toda probabilidad, las personas a las que ahora podríamos hacer la invitación no compartirán esta esperanza. Ni creerán que una conversación alrededor de la mesa es para los participantes un fin en sí mismo ni que no deben instrumentalizarse entre sí. Con toda probabilidad, le dirán a Kant que el Fin que él tenía en mente, aunque sólo fuera como esperanza, es un Fin-que-no-puede-existir y que el simulacro de algo que no puede existir es un sinsentido o, mejor dicho, una ilusión de mentes racionalistas deformadas, remanentes de la época de la Ilustración.

Los escépticos, que sostienen que el mejor mundo posible no puede existir, no necesariamente interrumpen el almuerzo. La cuestión de si ellos participan de manera sincera en el juego de la discusión de mesa depende del contenido de sus creencias, de sus razones para rechazar incluso los principios regulativos del mejor de los mundos (basado en la esperanza). Ningún daño se hace a la utopía del almuerzo si no es considerada como el simulacro del mejor mundo posible. Después de todo, una realidad utópica se sostiene por sí misma y no necesita estar relacionada con un mundo futuro, posible o imposible.

Las dificultades reales aparecerán cuando se ponga en tela de juicio la autenticidad del deseo de la unidad misma de la libertad y la felicidad y, de este modo, se socave el mensaje utópico del modelo mismo. Pues, aunque fuera verdadero que la unidad de la libertad y la felicidad es deseada por todos en cuanto piensan, aún surgiría la pregunta de si pensar es la manifestación de las

regiones más íntimas de la persona o más bien su deformación. En el modelo de Kant, la libertad trascendental es autónoma y los deseos indisciplinados —junto con todas sus fuentes— son heterónomos. También es posible invertir este modelo, esto es, la relación entre las facultades superiores e inferiores del deseo, y percibir a los hombres y las mujeres (entre ellos también a nosotros mismos) como meros recipientes o manifestaciones de un deseo anónimo y autónomo que constantemente irrumpe a través de la racionalidad heterónoma, la buena voluntad incluida, tal como sugirió Schopenhauer. Si bien el desafío schopenhaueriano se vio sometido a muchas modificaciones, su efecto no puede ser desactivado por completo, al menos no en el marco de nuestra conciencia histórica contemporánea. La mayoría de las personas de “gusto refinado” se comprenden unas a otras y a sí mismas, como máquinas deseantes. Imaginan su autonomía como una especie de estado de manifestación no obstruida de su máquina deseante anónima, pero con una variante. El inconsciente o, mejor dicho, el concepto del inconsciente es responsable de esta variante. La relación entre la máquina deseante y nuestros deseos y pensamientos reales es retorcida, porque la primera es inconsciente, una cosa en sí misma. La máquina deseante inconsciente es la parodia de la libertad trascendental. En este escenario, la libertad trascendental de la no razón y la no legalidad determina de manera directa nuestra voluntad, a través de los objetos contingentes de los deseos concretos. Las personas que nunca leyeron a Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Jung u otros, plantearán también serias dudas acerca de la autenticidad de los miembros que participan en el almuerzo de Kant.

La inversión de la división de las funciones entre las facultades inferiores y superiores del deseo y la reinterpretación de la relación entre fenómeno y noumenon, en especial en su empleo práctico, hace que la utopía kantiana parezca falsa a muchos de nuestros contemporáneos. Se dudará de si en absoluto es posible un almuerzo donde todos los participantes sean libres y felices, de si, incluso en un pequeño grupo de personas, todas ellas desearían ser felices o ser libres, de si todos pueden irse del almuerzo con buenas recuerdos, de si la relación entre los participantes puede ser simétricamente recíproca, etc. Si pensamos en términos de las instituciones imaginarias contemporáneas, algo que sólo pocos de nosotros evitarán, todas las dudas antes enumeradas tocan un punto vulnerable. Aquel que desee (en su inconsciente) la infelicidad o la esclavitud no tendrá la experiencia de

la unidad de ambas. Aquel que desee, al menos de manera inconsciente, la esclavitud y la infelicidad no disfrutará de un modo completamente libre y feliz, ni siquiera de su unidad temporaria.

La sociedad reunida alrededor de la mesa de almuerzo se verá diferente si la contemplamos desde abajo o desde arriba de la mesa; con todo, en ambos casos no se sigue de esto que aquello que vemos esté deformado. Estaría deformado sólo si fingiéramos que, cuando lo miramos desde arriba de la mesa, también sabemos cómo se ve desde abajo y viceversa. La unidad utópica de la libertad y la felicidad no es de naturaleza psicológica, sino cultural. Kant insistió en que en su modelo de reunión nadie saldrá herido y todos estarán completamente a gusto, sólo si procedemos con tacto en nuestra conversación al prestar la debida atención a la vulnerabilidad de todas y cada unas de las personas. Hasta aquí puede llegar la cultura. Pero nosotros no sabemos ni podemos saber con certeza cuáles son los puntos vulnerables de las demás personas, en qué medida y por qué son vulnerables. Más aún, con toda probabilidad tampoco las personas interesadas saben mucho o poco acerca de las fuentes de su propia vulnerabilidad. Como permanecen escondidas, debajo de la mesa, nuestro sentido del tacto se moverá a tientas y algunos de los participantes saldrán lastimados. Pero tampoco está justificado observar a los compañeros de mesa sólo desde abajo y fingir ver aquello que en realidad pasa arriba. Una persona que se sintió herida e incómoda durante algún u otro momento de la conversación sin saber por qué, hasta puede compartir de manera retrospectiva la rememoración feliz de los acontecimientos utópicos. La discusión aún puede seguir siendo una parte integrante de su historia vivida. Los caracteres depresivos gozan de pocos momentos felices y a veces de ninguno en absoluto. Desde un punto de vista psicológico, jamás disfrutarán de la unidad de la libertad y la felicidad. Pero si se sienten tan cómodos como son capaces de sentirse, dada su constitución psicológica desafortunada, entonces han disfrutado de la realidad utópica tanto como el resto. Nada más ni nada menos puede esperarse de una utopía cultural. Y la utopía cultural del almuerzo puede tener aquí mejores efectos que cualquier otra utopía, por la razón misma de que las coacciones y acciones institucionales y cotidianas son suspendidas, que la discusión tiene lugar en un terreno social neutro y que el secreto protege a los participantes.

No obstante, el sentimiento de incomodidad que pueda tener una u otra persona y de ser herido sin saber por qué y mediante

qué y por quién, es la clase menos importante de problemas que sobre la promesa de la utopía kantiana ha infligido la máquina deseante inconsciente. Además, el texto (la textura) de la discusión es también una vía de escape de tales deseos, al igual que el desarrollo de la controversia.

En muchas situaciones es decisiva la cuestión de si se deforma el texto y en qué medida lo es, pero sin duda no en la situación del almuerzo kantiano. Aquí no se espera que las personas hablen acerca de sí mismas, de modo que la deformación de su propia imagen no desempeña papel alguno en la discusión. Se espera que den sus opiniones, pronuncien juicios y gasten bromas. En ningún caso tiene sentido el término "deformación". ¿Deformación respecto de qué? Aquí no hay verdad o pretensión de verdad que pueda ser realmente deformada. Todos los juicios son aceptados como auténticos *en su valor nominal*, en un sentido literal. Uno es auténtico al pronunciar juicios sólo si dice aquello que piensa o quiere decir. De ningún modo es necesario pensar algo más, por ejemplo algo difícil de pensar para alguien debido a coacciones psíquicas. Nada es más racional que las bromas; por lo general, uno ni siquiera se da cuenta de que se ríe de sí mismo cuando se desternilla de risa; si las bromas deforman el lenguaje o el significado inconsciente o semiconsciente, esto se debe precisamente a su carácter de bromas.

La controversia es otro asunto y quizás la creencia de Kant en una simetría total durante la controversia es muy ingenua. Sin duda, las cenas de Stalin, los ejercicios más extremos del macropoder, no serán confundidos con situaciones de reciprocidad simétrica. Pero los macropoderes de esta magnitud también nos sensibilizan en relación con los micropoderes. Después de Foucault, uno está inclinado a describir una conversación al estilo de la kantiana como otro "juego de poder" (escondido).³⁵ Vertido en el lenguaje de las relaciones de micropoder, toda controversia es un juego de poder y es así sin duda. Sólo hay unas pocas situaciones de "pluralismo" donde el "egoísmo" ha sido dejado completamente de lado y ninguna de ellas parece ser del todo discursiva. El "egoísmo" suspendido por un tiempo se afirma a sí mismo, esto es, el yo se afirma a sí mismo frente al otro (o a los otros), hasta cierto(s) grado(s) también contra el otro (los otros). En una partida de ajedrez, incluso si lo único que interesa en esa partida particular es ganar o perder, uno trata de ganar y disfruta si lo hace. Además, si se hiciera ganar al otro (por ejemplo, al hacer trampa), uno sería un tramposo, pues no intentar ganar va

en contra del espíritu del juego. Y aún hay algo equivocado en relación con la personalidad del jugador, si para él jugar se torna en un mero medio para ganar o deja de ser un fin en sí mismo, un placer por sí mismo. Se supone que la conversación durante el almuerzo kantiano es un juego, una clase de drama donde no hay ganadores ni perdedores. No hay jaque mate en la interpretación; no hay reglas para medir los "tantos" y la controversia tiene un final abierto.

Es posible describir toda conversación como un juego que tiene lugar en el campo de los micropoderes. Esta descripción no sería falsa. La sociabilidad sociable, el empleo de un lenguaje pluralista, no equivale a prácticas que tienen lugar a través de actos realizados bajo la guía del imperativo categórico. Aún queremos alcanzar el amor, el respeto, el reconocimiento del otro; sin embargo, no pisoteamos a los otros para obtener las condiciones de nuestra felicidad, sino que cooperamos con ellos. A lo largo de toda la cooperación conversacionalista kantiana se exhibe la capacidad de ejercitar el juicio propio y no la capacidad de conocimiento. Sin duda hay allí un campo de poder. Pero la reciprocidad simétrica puede ser real, incluso si los participantes de una discusión realizan sus actos de habla en un campo de poder. Un campo de poder es un campo de tensión, y la buena conversación necesita tensión. Si el placer principal proviene de estar juntos y del libre ejercicio de nuestro juicio en ausencia de una censura externa y una censura interna, no se hace daño alguno si se obtiene placer adicional por haber atrapado bien la pelota, y tampoco por haberla lanzado con habilidad, de modo que el otro pudiera atraparla de manera adecuada. El ejercicio de la generosidad conversacional contribuye a producir buen humor y si alguien presta celosa atención a un tipo de igualdad cuantitativa y hace observaciones mentales acerca de un X o un Y particular que hablaba demasiado y "dominaba" la conversación, entonces estropea su día más sublime.

No podemos devolverle a Kant la invitación si resulta que la utopía de la conversación (*Tafelgespräch*) ya no es comprendida como una promesa de la unidad de la libertad y la felicidad, pero no porque la tensión sea demasiado grande, sino por la razón opuesta. Como se han perdido todas las tensiones y excitaciones de esa empresa común, la libertad se convierte en algo sin importancia y la felicidad se contrae al nivel de un entretenimiento de menor escala, para dar lugar, por último, al hastío.

La importancia ética, estética y emocional del libre ejercicio del juicio aumenta en proporción a la importancia que una persona y sus interlocutores atribuyen a ese juicio. Si bien Kant tenía razón en que, siempre que se dice "X es bello", se reclama realmente validez universal para ese juicio, también es posible renunciar en términos discursivos a ese reclamo. Hoy en día, ni siquiera es necesario hacer tal renuncia, pues el público percibe un reclamo de validez universal para un juicio de gusto como una declaración exagerada e inadmisibile. Por otro lado, todas las cuestiones culturales pueden ser directamente politizadas. Si eso tiene lugar, entonces los juicios pronunciados sobre ellas dejarán de ser reflexivos y se tornarán en determinantes. En consecuencia, se traduce la controversia al lenguaje de la disputa y el drama del libre ejercicio de las capacidades de juicio degenera en una pelea. La gracia social se ha perdido, no hay ni confianza ni reserva, ni —por la misma razón— autenticidad; hostilidad y compenenda reemplazan al pluralismo y al tacto.

De este modo, mientras la discusión permanece en el nivel de una conversación amistosa, las opiniones y juicios son considerados como relativos, subjetivos y, por lo tanto, carentes de mucha importancia. Aquí hay libertad, pero no mucha excitación y placer. A veces los juicios son percibidos como sumamente importantes, pero entonces son juicios determinantes (pronunciados por otros) y de este modo se ha perdido la libertad del encuentro, y también su placer. Las leyes de la jungla se apoderan del comedor.

La modernidad ha visto grandes olas de politización y despolitización del juicio cultural en general y de los juicios estéticos en particular. Contrariamente a aquello que uno podría esperar, no es posible descubrir ninguna interconexión relevante entre los cambios intrínsecos propios de la esfera estética, por un lado, y las olas de politización y despolitización de los juicios culturales y, en particular, estéticos, por otro lado. Por ejemplo, el relativismo cultural extremo puede estar conectado tanto con la politización como con la despolitización de los juicios estéticos y no sólo de manera sucesiva, sino también simultánea.³⁶

¿Es posible invitar al almuerzo kantiano a personas que politizan los juicios estéticos? Si se responde en sentido afirmativo, se destruye el almuerzo. Si se responde en sentido negativo, se destruye la atracción "universal" (o mejor dicho general) de la utopía del almuerzo. La tercera opción consiste en exigirles a los invitados que se comporten. Comportarse no equivale a negar sus juicios, pues si lo hicieran, no serían libres. Pero no deberían

reclamar validez universal para esos juicios. Esto puede sonar extraño, pues los juicios estéticos no politizados reclaman por sí mismos validez universal. Pero el aspecto político de los juicios, aquel que los transforma en juicios determinantes, se deriva de estándares, sea del estándar de la moralidad o del estándar del conocimiento verdadero. No está permitido ningún reclamo universal para la aplicación de un estándar, a menos que se emprenda a la vez una investigación del derecho y/o de la verdad de los estándares mismos. La verdad o el derecho de los estándares no pueden ser dados por supuestos mientras haya una única persona en la sociedad de almuerzo que niegue su validez. (Si nadie lo hace, no tenemos problema alguno, supuesto que el grupo de invitados sea suficientemente heterogéneo.) En un almuerzo kantiano, no puede tener lugar ninguna disputa y un metadiscurso acerca de los estándares es una disputa.

La disputa, o es una cuestión profesional o es pública; la disputa que concierne a los estándares políticos es de manera eminente una cuestión pública. El encuentro en la mesa del almuerzo es privado. No se realiza entre ciudadanos, sino entre personas privadas que se ejercitan a sí mismas en la sociabilidad sociable, en la *Humanitaet*. Aquellos que politizan los juicios culturales (estéticos) deben amoldarse (dentro de este marco) a los requisitos de la *Humanitaet*; lo mismo vale para todos aquellos que hacen juicios políticos. En el caso de los juicios determinantes, esto requiere de la suspensión de la pretensión de validez universal del juicio, sin cercenar la *pretensión (y el derecho) al reconocimiento*. La pretensión de reconocimiento ha de ser aceptada por los interlocutores, dado que la situación de reciprocidad simétrica incluye el derecho al reconocimiento de tal pretensión. Pero si los criterios (los principios, las ideas, leyes o reglas) de un juicio determinante siguen sin ser revisados o aceptados, la insistencia en la validez universal de este juicio no es de carácter pluralista, sino egoísta, incluso si el juicio es pronunciado en el nombre de o por un grupo u organización colectiva.

Estas dificultades no surgen cuando los juicios reflexivos se someten a controversia. Pero aparecerán otras.

El sentimiento de haber participado en una realidad utópica jamás se intensificará y la realidad utópica misma se extraviará, si los juicios reflexivos son considerados muy a la ligera y si sus controversias siguen siendo insignificantes. La ausencia de criterios, de la búsqueda de lo absoluto y, como ya se ha dicho, la renuencia a reclamar validez general, todo esto contribuye a la pérdida de la importancia de cualquier tipo de juicio estético. Sin

duda, aquí no se aplican criterios o estándares; vale precisamente lo opuesto: se conecta el fenómeno singular, la cosa bella o, mejor dicho, la propia percepción de esa belleza, con una regla imaginaria, o sólo se expresa o manifiesta el encanto y entusiasmo propios por la grandeza de fenómenos naturales, de acciones humanas y de ideas. Y sin embargo, aunque no se apliquen estándares, se tiene confianza en que existan tales estándares. Después de todo, no se puede hablar acerca del refinamiento del gusto, no hay ningún estándar oscuro y vago al que se necesitara imitar, una vez que se ha alcanzado un cierto grado de refinamiento. A la vez, estos estándares necesitan permanecer oscuros y tentativos, pues, de otro modo, el buen gusto podría ser aprendido, lo cual no es el caso. Respecto del juicio estético, Kant habría apoyado la observación de Hegel de que para aprender a nadar se necesita primero saltar al agua.

Bajo la suposición de que le devolvemos la invitación a Kant, no podemos evitar invitar a hombres y mujeres que sostendrán que todos los estándares representan sostenes para la dominación y que referirse al gusto refinado a partir del gusto no refinado no es sino un acto de violencia. Otros añadirán que cada cultura tiene sus propios estándares y ninguno de ellos es superior a los otros. Algunos otros señalarán que tenemos además un estándar propio, a saber, que no tenemos ninguno, porque reconocemos todos.³⁷

El relativismo cultural reconoce al otro y, al hacerlo, también satisface la norma kantiana del pluralismo. Pero esta es una clase falsa de pluralismo, una reciprocidad asimétrica. En la situación de pluralismo auténtico, todos emiten su juicio de gusto con entera convicción. Estos juicios son diferentes. También pueden ser inconmensurables. Pero importan. La controversia permanece abierta después de que cada participante ha clarificado en cierta medida su posición. Y así todos se enriquecen. Pero, si uno de los participantes se disculpa por su juicio o por haber hecho algún juicio, y si añade que el juicio de los otros es tan bueno como el suyo, entonces juega de manera tramposa. Y, si todos juegan con trampa, no habrá relación, ni simétrica ni asimétrica. Sin embargo, por lo general sólo una sola de las partes hace trampa, mientras que las otras hacen fuertes reclamos a sus juicios. Si esto ocurre, la reciprocidad llega a ser asimétrica y el pluralismo llegará a ser sólo un pretexto para una clase masoquista de egoísmo.

El relativismo cultural no es sino una de las razones para huir de los compromisos demasiado fuertes respecto de los juicios de

gusto, especialmente en lo que se refiere al pronunciamiento de juicios sobre obras de arte. Hay muchas otras razones para eso. Aquello que ayer era feo es, hoy, una cosa bella. Todo aquello que por casualidad ha sido traído a la superficie desde el "manantial del pasado" adquiere la dignidad de la belleza y llega a ser un objeto de exhibición. Todas las criaturas que provienen de la imaginación personal están legitimadas, se suprimen los límites y las coacciones. Ya no se baila encadenado. No hay línea divisoria alguna entre géneros artísticos. Cada día trae alguna sorpresa: se crean monstruos inauditos y reaparecen, entre comillas, líneas consideradas banales. Sin embargo, no son razones para la timidez de juicio, sino más bien para ampliar el pluralismo del juicio. Además, ninguno de esos desarrollos anula la distinción entre gusto refinado y no refinado. La cuestión no es si aún se *pueden* pronunciar juicios de gusto, juicios estéticos o juicios reflexivos en general, sino si *importa* en absoluto que uno pronuncie tales juicios, para quién y para qué.

Dificultades teóricas

Hace muy poco que la Cultura, al igual que el Significado, ha ingresado en su condición de personaje filosófico en la etapa de la reflexión filosófica.³⁸ Su coexistencia con los viejos y venerables personajes, tales como el Ser, la Substancia, la Razón (*Logos*, *Nous*), la Naturaleza (*Physis*), el Universo o el Mundo (*Cosmos*) y la Voluntad, ha sido problemática desde el comienzo o llegó a serlo poco después. Cultura y Significado resultaron ser hermanos gemelos que desplazaron paso a paso a los antiguos personajes (en particular a los metafísicos) de su papel dominante y los desacreditaron. Llegaron a ser en los últimos siglos personajes dominantes de las filosofías modernas. La filosofía primero se benefició con su presencia, pero pronto comenzaron a echar a perder el juego al que se habían incorporado hacia poco. Los Personajes llamados Cultura y Significado, engendrados por la conciencia histórica moderna, traicionaron a la filosofía.

En Kant, la cultura se convierte en un personaje dominante de la filosofía social y de la antropología, pero no se le permite ocupar la posición de personaje principal en su sistema filosófico. Kant escudó a los venerables héroes antiguos —el Conocimiento y la Razón (la última como una clase de factótum)— frente al peligro inminente que corría la filosofía debido a los nuevos intrusos. Aquí hay un hermoso estado de equilibrio. La vieja meta-

física es desacreditada y la puerta principal se abre ante la filosofía moderna, pero el carácter absoluto de unos cuantos personajes anteriores es aún protegido de todas las formas de historicismo. Este equilibrio requiere que se introduzca la Cultura, junto con su hermano gemelo, el Significado. Este último hace su primera aparición bajo el disfraz de la necesidad de metafísica y su debut decisivo en un papel dominante tiene lugar en la subsección sobre lo sublime y en la crítica del juicio teleológico.

Pero los nuevos personajes filosóficos —la Cultura y el Significado— ya interpretan sus papeles clave en la escenificación filosófica de Hegel; que son hermanos gemelos está ahora más allá de toda duda. En Hegel, la esfera del Espíritu Absoluto se distingue de la otra esfera, la del Espíritu Objetivo, como la esfera “suprema”;³⁹ el lugar de la Religión proveedora de significado (en general, esto es, incluyendo el arte y la filosofía) es entendido como la fuente primaria de las “*potencias*” de la vida, éticas, políticas y cognitivas. Es el principio central de esta esfera suprema,⁴⁰ inmanente a todo (a la familia, al Estado, etc.) y que provee la *unidad* de la vida, su clase, carácter y forma de libertad. El principio no es una *arché* en un sentido ontológico, sino una *arché* en un sentido histórico/cultural. La vida entera de la “congregación” depende del espíritu de la congregación, es su espíritu. Si el principio que habita en la esfera del Espíritu Absoluto cambia, todo cambia con él y a través de él. Un mundo se vaciará de sentido y, después de un estado de mera “positividad”, se desmoronará y desaparecerá. Entre los aspectos de la filosofía kantiana criticados por Hegel, se reprocha de manera muy severa el tratamiento kantiano de lo Absoluto, la vacuidad, el “carácter abstracto” de su concepción de lo Absoluto. En opinión de Hegel, Kant construye su Absoluto de tal modo que no deba y no pueda dar significado. Pero Hegel tiene también algunos elogios en reserva para *La crítica de la facultad de juzgar*, especialmente para la discusión kantiana de lo sublime, precisamente porque aquí aparece la pregunta por el significado, por supuesto junto con la pregunta por la cultura.

Después de que el significado ha ocupado en la escena el papel central, una filosofía de la cultura, en la que la pregunta por el significado sigue siendo marginal, es de algún modo deficiente. Para evitar equivocaciones, sin duda que esto no es así debido a su deficiencia de significado. Quizás podamos dar significado a nuestras experiencias de vida de una manera más lograda recurriendo a Kant más que a Hegel. Cuando elegimos a Kant frente

a cualquiera de nuestros contemporáneos más cercanos (por ejemplo Heidegger) como nuestro guía para comprender el mal, ya hemos expresado nuestra confianza en un enfoque en el que la búsqueda del entendimiento excluye y no incluye (en nuestra interpretación) la búsqueda del significado (sentido). Pero según nuestra percepción (contemporánea), también damos significado a algo a través del hecho de rehusarnos a dárselo. La cuestión no puede ser evitada. La vida de la filosofía es similar a la vida de las personas. Aquello que se dijo no puede desdecirse mediante el simple fingimiento de que nunca se dijo; sigue estando en el fondo de la mente de cada uno. Uno tiene que enfrentarlo, explicarlo, habérselas con él y, después, quizás pueda ser dejado de lado o de manera alternativa, reafirmado.

Dado que la Cultura tanto como el Significado son los recién llegados al reparto de los personajes filosóficos, es natural adoptar una posición histórica cuando se los interroga. No se necesita la sofisticación de un Heidegger para descubrir la diferencia ontológica entre el Ser y los significados; pero se requiere un inmenso esfuerzo especulativo para pensar cabalmente esta diferencia al ponerla en una perspectiva filosófica más amplia.

Se habla acerca de culturas (en plural); *siempre que se piensa en la cultura también se piensa en la diferencia*. Lo mismo es verdad acerca del significado; se entiende que "el significado" es un significado entre muchos significados posibles. Más allá de si se piensa que las formas de vida son holistas o fragmentarias, se considera que son habitadas por significados diferentes. Los viejos "personajes" filosóficos son asimilados a los recién nacidos, la Razón, el Ser, el Bien, la Verdad, el Sujeto historizado, temporalizado y, en consecuencia, relativizado. No quedó nada eterno y atemporal, excepto la temporalidad (la historicidad) misma.

Según el empleo que hace Kant, el término "cultura" aún tiene el significado tradicional de "cultivo". Cuanto más acabadamente se cultiva un jardín, tanto más excelente, gustoso y bello será el resultado; cuanto mejor se cultive la mente y el alma (*Gemüth*) propias, tanto más bellos y refinados serán los gustos, juicios y hábitos propios. Pero, así como el cultivo no da significado al jardín, del mismo modo el cultivo de la mente y del alma no da significado a la mente o al alma. Entonces, ¿qué es aquello que da significado al alma o a la mente? Kant no plantea la cuestión como un problema. Las cosas gustosas existen, las flores bellas existen, las personas decentes existen, el conocimiento existe, hay

juicios sintéticos *a priori* y también podemos esperar que el mundo progrese hacia algo mejor. La esperanza, aquello que más se aproxima en Kant a la "necesidad de reconciliación" hegeliana, no es una cuestión cultural en el sentido estricto de la palabra. Pero el término "cultura alta" y su distinción respecto de la "cultura baja" adquirió un sentido completamente nuevo con el surgimiento de la pregunta por el significado. Ahora se considera que la cultura "alta" provee significado (el espíritu absoluto hegeliano), mientras que se considera que la "cultura baja" recibe el significado o absorbe significado, si bien el material (*Stoff*) para proveer significado también puede surgir, así se creía, desde "abajo", es decir, desde los rangos del así llamado "pueblo" (*Volk*), descubierto (o inventado) hace poco.¹¹

La pregunta por el significado y la cultura es moderna, no porque el significado sea moderno, sino porque la formación social moderna abre la posibilidad de la problematización del sentido y los hombres y mujeres modernos experimentan una fuerte carencia de significado y, por lo tanto, desarrollan una necesidad profunda de interpretación del significado. Incluso es posible sugerir que, desde un punto de vista histórico (si bien no es necesario que se considere también desde un punto de vista cronológico), la problematización del significado y la interpretación del significado están estrechamente vinculadas. A menudo los significados también fueron cuestionados en culturas tradicionales; y cuando eso tuvo lugar, la interpretación llegó a ser decisiva, porque la problematización del significado produce un nivel de incertidumbre que los humanos rara vez soportan con una mente sana.¹² Pero sólo los modernos lo saquean todo (textos, tumbas, la vida de los primitivos) en su empeño constante de dar significado. Dar significado (para nosotros) es también atribuir significado (al otro). La historiografía y la antropología modernas son, entre otras cosas, empresas constantes de atribución de significado. No importa si los proveedores de significado son estructuralistas o hermeneutas, funcionalistas o marxistas, todos han estado ocupados por casi dos siglos en atribuir significado a todas las prácticas pasadas y presentes. Y cada uno atribuyó significado a (casi) todas ellas en el "mal infinito" de la interpretación. En consecuencia, ha quedado poco que saquear en este territorio, no sólo porque el material se ha agotado (hay muy pocas personas "primitivas" y ya se las ha interpretado hasta el hartazgo), sino también como resultado de una cierta clase de saturación hermenéutica. Hay que inaugurar un nuevo ciclo (o

¿un nuevo círculo?): un ciclo que consiste en atribuir significados a aquellos que atribuyen significados (antropólogos e historiadores) y a sus "culturas".⁴³

Sería difícil describir la práctica moderna de "dar significado" como una "ideología" o una clase de "falsa conciencia". A comienzos del siglo XIX esto era aún posible. Después de todo, cuando Marx propuso "invertir" a Hegel, ponerlo "de cabeza", expresaba una impaciencia general que tenía una tendencia "científica", entonces existente, frente a explicaciones deficientes o, mejor dicho, no explicaciones. Sin duda, Hegel no explicó por qué el Espíritu Absoluto tomaba la retirada de un lugar y se desplazaba hacia un segundo y un tercer lugar. No había respuesta para esta pregunta, ni era posible predicción alguna. Como todo ejercicio interpretativo-cultural, la filosofía de Hegel también es retrospectiva. El relato del Espíritu Absoluto se alimenta de la "materia" (*Stoff*) de las culturas antiguas que él produce (como culturas) y, por lo tanto, tiene que terminar en el-pasado-del-presente. Para Marx, la realidad era sólo aquello que podía ser explicado, aquello que operaba según leyes, y la ciencia llegó a ser ciencia debido a su capacidad de hacer predicciones.

No se puede negar que hay algo inverosímil en relación con "la fusión de horizontes".⁴⁴ No sabemos si los horizontes se han fusionado en realidad, sólo creemos que lo han hecho.⁴⁵ Como los otros o bien están muertos hace mucho o bien no piensan en absoluto en nuestros términos de significado y de interpretaciones de significados, el conocimiento y la creencia se funden, no en la etapa inicial, en la cual Hegel sabía que ellos estaban, sino en el resultado final. Sacado del manantial profundo del pasado, el cangilón con agua exhibe nuestros propios rostros.⁴⁶ Se debe añadir que, si alguien sostiene (como sucede a veces) que esos horizontes jamás se pueden fusionar, también practica una clase de atribución de significado ("nosotros jamás sabremos aquello que ellos querían decir").

La interpretación del significado como la atribución de significado o el dar significado se desarrolló como la institución imaginaria más vigorosa de la modernidad. Para emplear los personajes de Hegel, es el principio central (*arché*) o, al menos, uno de los principios centrales de nuestro "espíritu absoluto". Esta institución imaginaria, esta *arché*, nos lanza a lo largo de este camino individual y nosotros avanzamos desde allí. La filosofía de la cultura es quizás la única clase de filosofía que en nuestro siglo ha permanecido "activa", esto es, viva.

Es posible hacer un informe acerca de la época presente en su propios términos al referirse a la(s) institución(es) imaginaria(s), la conciencia histórica o el espíritu absoluto de la época presente. Los tres términos se solapan en parte, pero en modo alguno son descripciones sinónimas de nuestras posibilidades y de nuestros apuros.⁴⁷ Pero hay algo común en todos ellos; manifiestan nuestra conciencia de la contingencia, sea directa o indirecta (en su esfuerzo desesperanzado de superarla). Las épocas premodernas aparecen como exitosas proveedoras de significado, mientras que nuestra habilidad para proveer significado aún parece estar en veremos.

Supóngase que carece de relevancia qué clase de juicios pronuncian los hombres y las mujeres sobre cuestiones culturales y afines y que la forma del juicio es de poca importancia. Supóngase, además, que nos reunimos en un almuerzo kantiano sólo para devolverle al anciano gran hombre su invitación. La discusión que podría tener lugar aquí nos recordaría los diálogos de una obra de Ionesco. Aun así, sería posible que la reunión procediera de la manera adecuada, al menos *de la manera adecuada en un sentido formal*. Los hombres y las mujeres aún podrían pronunciar con suavidad juicios de gusto y otros juicios, si bien no importaría si los pronuncian o no, ni importaría qué tienen que decir. Podrían reclamar validez universal para sus juicios de gusto como antes, también podrían seguir con la etapa de la controversia de modo tal que nadie saliera lastimado. Actuarían sólo como marionetas al jugar un juego de lenguaje que no entienden, porque no hay nada que entender. Podrían cultivar algunas habilidades al jugar este particular juego de lenguaje más bien que otro, pero no podrían cultivar su así llamada "voluntad" pues, o no tienen ninguna, o son por completo indiferentes y desinteresados. En vez de felicidad, queda entretenimiento, en vez de conciencia, queda indiferencia. Pero, después de todo, el almuerzo podría no perder su carácter utópico. Como una utopía dentro del presente, representaría la posibilidad de un mundo donde la indiferencia reemplaza a la hostilidad y el entretenimiento (pasividad) es sustituido por el esfuerzo activo de formular un juicio independiente. La combinación del entretenimiento y la indiferencia es utópica en el sentido dado previamente, pero de ninguna manera en un sentido kantiano.

Kant es un autor prerromántico.⁴⁸ Los problemas de Rousseau eran problemas para él; Rousseau mismo no lo era. El sujeto de

Kant aún no era subjetivo; aún no ha descubierto el “espíritu subjetivo”. El “espíritu subjetivo” ha nacido junto con el Espíritu Absoluto; están encadenados uno a otro y al mismo barco.

La tradición moderna sostiene que la razón es universal, mientras que los sentimientos, las emociones, los intereses son particulares e individuales. Diferimos en nuestras opiniones y juicios en cuanto somos cuerpos y no mentes o en cuanto nuestro carácter corporal afecta a nuestras mentes. Si no fuéramos cuerpos, si no fuéramos arrastrados por las cuerdas de sentimientos egoístas, deseos y prejuicios que nos mantienen en la ignorancia, todos pensaríamos lo mismo, compartiríamos el conocimiento y, entre otras cosas (ante todo), nuestro conocimiento del bien. La filosofía trascendental no es parte de esta tradición, pero moderniza esta tradición. El sujeto trascendental de Kant es objetivo.

La constitución intersubjetiva del mundo, sin importar si se la concibe según el paradigma de la conciencia (donde “conciencia” representa el espíritu absoluto, a veces escrito con mayúscula, a veces con minúscula), o si se la concibe según el paradigma del lenguaje, abre el espacio teórico para un sujeto que no es *ni trascendental ni empírico*. Hay diferentes maneras filosóficas de alcanzar esto. El paradigma de la comunicación preserva la dualidad kantiana entre razón y sentimientos.⁴⁹ Una de esas maneras consiste en concebir el destino moderno como resultado de la elección existencial de uno mismo. Supóngase que X, como ser contingente, es consciente de su contingencia; se elige a sí mismo como tal y tal (p.ej. como una buena persona); elige todas sus determinaciones; salta y de este modo llega a ser aquello que es (una buena persona). También llega a ser autónomo y libre. Para dar un paso más, la tradición moderna sostiene que la autonomía se identifica con la determinación interna y que la determinación interna se identifica con la determinación por la razón. En el caso de una elección existencial, prevale un aspecto de la tradición moderna, el otro no. La persona que se ha elegido a sí misma es libre en el sentido de que se ha determinado a sí misma “internamente” (sólo por sí misma). Pero, sin duda, no es determinada mediante la razón. El salto es un acto holístico; la persona entera salta, la existencia salta. La persona reelige todas sus determinaciones juntas (el “mundo intersubjetivamente constituido” como la contingencia propia y su propio ser único como otra contingencia), sin introducir una jerarquía entre ellas. En cierto modo, en el gesto de la elección se moldean todas las con-

tingencias juntas en un único destino. Que este destino no puede ser equiparado con el sujeto trascendental es una cosa común.

Pero el mismo "destino" tampoco puede ser denominado un "sujeto empírico", aunque sólo sea por la razón de que es (auto) constituido. Hay una gran base común entre el mundo de una persona autoelegida y el mundo de sus contemporáneos, a saber, el mundo mismo intersubjetivamente constituido. Sin embargo, este mundo no es "ajeno" a la persona autoelegida, precisamente porque reelige en sentido existencial todas sus determinaciones. Pero el mundo de la misma persona tampoco será del todo idéntico al mundo de sus congéneres, pues se elige a sí misma y no a los otros y, de este modo, también elige (reelige) sus determinaciones personales y únicas, sus idiosincrasias. Ella habita en un mundo común y también habita en el suyo propio. "Tiene un mundo" que es a la vez compartido y no compartido. Hay un mundo "para" ella, un segundo mundo para otro, un tercero para un tercero, etc. Estos mundos son idénticos, pero también diferentes; diferencia e identidad juntas constituyen nuestra condición moderna.

Una persona que "tiene un mundo" es un sujeto. Aquellos que "tienen un mundo" también "conocen el mundo": lo conocen de manera diferente. No reclaman validez universal para su juicio estético. Si Kant les señalara que "esto es bello", un enunciado que implica por su forma una pretensión universalista, responderían que, para ellos, la oración "esto es verdadero" tampoco implica de manera necesaria tal pretensión de validez universal. Y esto no se dice porque no les importe la verdad o la belleza; les importa, les importa sobre todo. Más bien se debe a que la verdad (la belleza o la bondad) les importa tanto que cuestionan los criterios de una racionalidad universal que, supuestamente, adquiere un poder intemporal para hacer buenos tales criterios.

Con toda probabilidad, pocos hombres y mujeres modernos se han elegido a sí mismos en sentido existencial; hay pocas personas autónomas. Aunque, se puede añadir, hay muchos más hombres y mujeres que son capaces de tomar decisiones relativamente autónomas o de pronunciar juicios relativamente autónomos. Sin embargo, dentro del horizonte de un universo hermenéutico, toda persona llega a ser un sujeto, esto es, toda persona habita un mundo compartido y un mundo propio; hay un mundo de acuerdo con *cada uno*. *Das man* heideggeriano no es una metáfora que representa el fin del sujeto. Nada es ahora más trivial

que el sujeto. El título *El mundo de acuerdo con Garp* cuenta el relato mejor que la filosofía. Hay un mundo de acuerdo con cada uno. "Cada uno" es el sujeto porque cada uno es un sujeto.⁵⁰

Permítaseme volver brevemente a la dimensión histórica. El espíritu subjetivo y el espíritu absoluto nacieron juntos (en Hegel y en el mundo que él representa). Para Hegel, la subjetividad (cristiana, moderna, romántica) es la imagen especular y la realización de la forma infinita (de la libertad) que es adecuada al carácter absoluto del espíritu y de este modo lo contiene. En su relación con el espíritu absoluto, el espíritu subjetivo se "profundiza" a sí mismo. Cuanto más alta es su subjetividad compartida (intersubjetiva), tanto más profunda se torna la subjetividad subjetiva. Si por un minuto se imagina que allí, "arriba", no hay espíritu absoluto alguno, porque la espiritualidad de la época está perdida, también se debe suponer que tampoco hay "profundidad" alguna que haya quedado en el espíritu subjetivo. Luego, hay un mundo "de acuerdo con cada uno", pero todos estos mundos son igualmente triviales.

Soy un poco reacia a devolverle a Kant la invitación para almorzar, porque lemo desilusionarlo. Pero un hombre sabio, en especial si es también un escéptico, no puede ser realmente desilusionado; él aprende. Y, tal como la experiencia enseña, tanto la esperanza como el buen espíritu alegre provienen del carácter y no del mundo en el que el carácter habita. Pues por lo que sabemos, el mundo de un carácter alegre difiere siempre del mundo de un hombre de disposición triste.⁵¹ Por eso todo este capítulo, lleno de sus "sí" y sus "pero", fue, sin embargo, escrito como una invitación renuente, pero sentida, a almorzar extendida al Señor Profesor Immanuel Kant.

Notas

¹ "Eine grosse Stadt ... wie etwa Königsberg am Pregelflusse, kann schon für einen schicklichen Platz zur Erweiterung sowohl der Menschenkenntnis als auch der Weltkenntnis genommen werden ...", nota al pie del Prefacio, *Anthropologie pragmatischer Hinsicht*, Kant, *Werke*, Band XII (Frankfurt: Suhrkamp, 1964), p. 400. "Una gran ciudad ... como es Königsberg, a orillas del Pregel, ... un lugar adecuado para ensanchar tanto el conocimiento del hombre como también el conocimiento del mundo ..." [*Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 1991, p. 9, nota (a).]

² Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Parte II, "Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur", *Werke* VIII, pp.

675-80. En inglés, *Religion within the Limits of Reason Alone*, II "Concerning the propensity to evil in Human Nature" (NY, Harper & Row, 1960), pp. 23-27.

⁵ Kant, 1974, p. 147. [*Antropología en sentido pragmático*, p. 225.]

⁶ La concepción de la astucia de la naturaleza aparece por primera vez en Kant, "Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", *Werke* XI, p. 33-50. En inglés, "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Intent", *op. cit.*

⁷ Kant, "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", parte II "Im Staatsrecht", *ibid.*, pp. 143-64. "On the Proverb: it may work in theory but not in Practice", en Kant, 1983.

⁸ Kant, 1974, pp. 339-400.

⁹ *Ibid.*, p. 32, traducción corregida.

¹⁰ Kant, *Anthropologie*, p. 485 (texto no incluido en la traducción inglesa).

¹¹ Kant, *Kritik der Urteilstkraft*, *Werke* X (Frankfurt, Suhrkamp, 1951), § 41. En inglés, Kant, 1990.

¹² Arendt, 1982. En este punto no estoy de acuerdo con Arendt. La estrecha relación entre política y moral tal como es elaborada por Kant en la primera Parte de la *Metafísica de las costumbres* es un aspecto decisivo (si no el más decisivo) de su filosofía política. § 40 (en *Critique of Judgement*) se ocupa de la mentalidad cognitiva del autor político, un aspecto importante, si bien sólo uno, de la filosofía política. Arthur Jacobson en su fino estudio sobre Hegel y la jurisprudencia (*Cardozo Law Review*, 1990) enfatiza el otro aspecto de la filosofía política de Kant, a saber, el compromiso de Kant con aquello que Jacobson llama la "jurisprudencia del deber".

¹³ Kant, 1951, § 60.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Kant, "Beobachtungen über die Gefühle des Schönen und des Erhabenen", *Werke* III ("Observations concerning the feelings of the beautiful and the sublime", no traducido).

¹⁶ Kant, 1951 (en "General Remark upon the Exposition of the Aesthetical Reflective Judgement"), § 29.

¹⁷ Kant, 1974, "On Egoism", p. 10. [tr. cit., pp. 10 y ss.]

¹⁸ Kant, 1951, § 40.

¹⁹ La tercera clase de pluralismo, a saber el ético, será tratado inmediatamente después en el § 41, *ibid.*

²⁰ Kant, 1974, p. 412. [tr. cit. p. 21.]

²¹ *Ibid.*, § 67. [tr. cit., p. 172.]

²² *Ibid.* Traducción levemente corregida. [tr. cit., p. 172.]

²³ Kant, 1951, § 29, "General Remark ...".

²⁴ Kant, 1974, § 54. [tr. cit., § 88, pp. 219 y ss.]

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Esta característica de la vida y la enseñanza de Jesús de Nazareth es analizada con belleza en Sheedan, 1988.

²⁷ Kant, 1974, § 88. [tr. cit., p. 219.]

²⁸ *Ibid.* [tr. cit., p. 221.]

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Kant, 1951, "Dialectic of the Aesthetical Judgement", § 56.

³¹ Kant, 1974, § 88.

³⁰ *Ibid.* [tr. cit., 224.]

³¹ *Ibid.* [tr. cit., p. 224.]

³² Khrushchev, 1971, pp. 262-9.

³³ Goffman, 1959.

³⁴ Ni siquiera disfrutar la comida. Véase Finkelstein, 1988.

³⁵ Sin embargo, hay diferencias entre los juegos de poder. Cuando Foucault se ocupa de los diálogos platónicos, especialmente el Banquete, muestra cómo se pueden invertir los papeles y que la "dialéctica del amor" "exige dos movimientos exactamente iguales por parte de los dos amantes; el amor es el mismo para ambos, dado que es el movimiento que los lleva a ambos hacia la verdad", Foucault, 1985, p. 240.

³⁶ P. ej., las fotos sexualmente explícitas de Mapplethorpe son defendidas sobre la base de que en el arte lo único que importa es la belleza de la forma, pero también sobre la base de que su arte es la manifestación de una "política sexual" "correcta".

³⁷ Me ocupo de este problema con algún detalle en "Hermenéutica de las ciencias sociales", en Heller, 1990.

³⁸ Dar (nuevo) significado a conceptos, relatos y pensamientos es fundamental en la filosofía; de otro modo, no se podría yuxtaponer el "conocimiento verdadero" a la mera opinión, la esencia a las apariencias. Los personajes filosóficos son constantemente re-compuestos, reinterpretados para asumir nuevos y diferentes matices de significado. Sin embargo, el Significado como Personaje filosófico resulta de una reflexión de segundo orden; la filosofía reflexiona sobre su condición, vocación, realización y límites. El Significado, como un protagonista, no tiene lugar alguno en las filosofías "ingenuas", sino sólo en las "sentimentales".

³⁹ Hegel, 1990, § 554.

⁴⁰ *Ibid.*, § 662.

⁴¹ Goethe recopiló poesía popular y también creó Lieder al estilo popular, transformándolo por el hecho de refinarlo, pero preservando la simplicidad de la forma.

⁴² Es bien conocido el carácter ambiguo de las profecías de Delfos que tuvieron tan importante papel así en la tragedia como en la filosofía.

⁴³ Me ocupo de esta cuestión en "Hermenéutica de las ciencias sociales", Heller, 1990.

⁴⁴ La "fusión de horizontes", tal como Gadamer se ocupa de ella, puede significar una fusión real de dos horizontes diferentes, pero también la ilusión de tal fusión (una fusión subjetiva).

⁴⁵ Las dificultades que tienen las culturas para comprenderse una a la otra son enormes. Como me he dado cuenta de que las personas que crecieron en Europa occidental o los Estados Unidos de América jamás comprenderían realmente aquello que un europeo oriental querría decir cuando dice algo (mientras vivían bajo el régimen totalitario), y viceversa, comencé a dudar de si somos capaces de "fusionar" nuestros horizontes con los de pueblos remotos, como los antiguos griegos.

⁴⁶ Aquí remito hacia atrás, al capítulo 2.

⁴⁷ Distinguiré entre el significado de estos tres términos en el capítulo 6.

⁴⁸ La vena romántica en la tercera Crítica aparece junto con el problema del Significado.

⁴⁹ El paradigma de la comunicación conserva la dualidad kantiana entre la razón y los sentimientos o, mejor dicho, la radicaliza, pues ignora del juicio estético reflexivo. La autenticidad (de la expresión) que se manifiesta a sí misma en los actos de habla es una versión inferior de la finalidad subjetiva de Kant. Véase Habermas, 1984.

⁵⁰ Véase Heller, "¿Muerte del sujeto?" en Heller, 1990.

⁵¹ "Die Welt des Glücklichen ist eine andere Welt als die des Unglücklichen. Die Welt des Glücklichen ist *eine glückliche Welt*. Kann es also eine Welt geben, die weder glücklich noch unglücklich ist?" (énfasis del autor), Wittgenstein, *Tagebücher 1914-16*. En L. Wittgenstein *Schriften* 1 (Frankfurt, Suhrkamp, 1969), p. 70. En español, "El mundo del feliz es un mundo diferente del mundo del infeliz. El mundo del feliz es *un mundo feliz*. ¿Puede haber un mundo que no sea ni feliz ni infeliz?" (tr. de A. H.)

6

El espíritu absoluto

1. El espíritu absoluto en Hegel y más allá de Hegel

El párrafo 554 de la *Enciclopedia* de Hegel presenta al espíritu absoluto con las siguientes palabras:

El espíritu absoluto es, eternamente en sí mismo y también para sí mismo, identidad que retorna y siempre retornada: es la *substancia* única y universal como (substancia) espiritual, el juicio (escisión) en sí mismo y en un conocimiento, para el cual es justamente eso (una substancia espiritual). La *Religión*, tal como su esfera suprema puede ser generalmente designada, ha de ser estudiada a partir del sujeto y del hecho de que tiene aquí su hogar, como también desde un punto de vista objetivo, tal como parte del espíritu absoluto, que como espíritu habita en su congregación.¹

(Traducción modificada, las palabras entre paréntesis fueron añadidas por mí con el propósito de clarificar este texto muy denso; el énfasis es de Hegel.) En el comentario Hegel añade que “Dios debe ser aprehendido como espíritu en su congregación”.

En lo que sigue, me tomo la libertad de no tomar en cuenta, al menos por ahora y en lo principal, la interpretación platónica-teológica del sistema filosófico de Hegel. No porque considere que tal interpretación carece de importancia, sino porque su aceptación en modo alguno modificaría las tareas de esta subsección, sino que sólo suscitaría algunas dificultades teóricas. La esfera del espíritu absoluto de un Hegel decapitado (desde un comienzo) es aproximadamente idéntica, aunque no por completo, a la esfera que antes he llamado “la esfera de la objetivación para sí misma”.

En un estilo no hegeliano, atribuí universalidad empírica a toda esfera³ e hice esto en el espíritu de mi (nuestra) congregación. Sin duda, Hegel atribuye la religión a todas las culturas de la especie humana y por esa sola razón el espíritu absoluto podría haber sido descrito como omnipresente. Pero es crucial para la totalidad de la filosofía hegeliana que lo absoluto sea universal y que la presencia total de lo absoluto, por un lado, y su reconocimiento (qua espíritu), por el otro, no puedan ser enteramente separados: el espíritu absoluto es, después de todo, revelación constante (*sich offenbaren*). Antes de los griegos no había universalidad (según Hegel); antes del cristianismo no había revelación (también según Hegel). El espíritu absoluto de Hegel aparece (como absoluto) en las culturas (europeas) occidentales. Esta concepción es casi intolerable para el espíritu de nuestra comunidad y no sólo, ni siquiera ante todo, debido a su "eurocentrismo", sino debido a su identificación contundente de lo absoluto con aquello que ha sido y va a ser recordado y hecho transparente por la Edad moderna.⁴

La limitación consciente del relato real del espíritu absoluto para la cultura europea es para Hegel una limitación productiva. Primero, no fue percibida como una limitación dentro del espíritu de su propia congregación. Segundo, dotó a la concepción de un centro productivo. La reunión de todos los elementos esenciales para el Espíritu Absoluto hegeliano se hizo posible mediante esta limitación productiva.

Desde el arte griego (y su religión) en adelante, el espíritu aparece como lo Uno absoluto, como la realización histórica de la Idea Absoluta lógica. La realización es autodeterminación en proceso. Como es bien sabido, a lo largo de este proceso el espíritu marcha a través de tres grandes épocas: la del arte griego, la de la religión (cristiana) revelada y la de la filosofía (moderna). Las tres formas principales del espíritu (intuición, representación y concepto) le dan concreción al carácter absoluto del espíritu. Pero sólo cuando la "determinación de la inteligencia libre es el contenido de la idea, el espíritu absoluto es para el espíritu"⁵ y, por lo tanto, se completa el proceso. La idea absoluta es el todo, esto es, la verdad que comprende la idea de lo verdadero (conocer) y de lo Bueno (querer), por un lado, y la idea de la vida, por el otro. Es la unidad de universal, particular e individual. Es la libertad; es curación; es la reconciliación, pues se cancela la escisión entre el espíritu y la naturaleza. Todas estas determinaciones aparecen, y aparecen de manera total (se tornan transparentes), en el espíritu absoluto de la presencia.

Aprehender la "limitación del "espíritu" de la "congregación" de Hegel es un pensamiento muy hegeliano, si bien con una variante. Pues, según Hegel, en su época tuvo lugar el hecho de que todas las limitaciones habían sido finalmente eliminadas en y por el conocimiento absoluto. Sin duda, el conocimiento absoluto no significa que se sepa todo, cosa que es de todos modos imposible y, para Hegel, carente de todo interés. No hay sino una única clase de conocimiento infinito que tenga sentido, pues se realiza y es el autoconocimiento, la autoconciencia, el conocimiento del espíritu por el espíritu, dicho brevemente, el significado. Pero es la clase de significado que es conocimiento también en cuanto se conoce a sí mismo como final. El conocer absoluto es el conocimiento del principio absoluto que, por su parte, habita en nuestra (su) congregación como su "espíritu viviente". Pues este principio torna transparente el universo humano como la obra del espíritu del mundo (razón) en su marcha hacia la libertad.

¿Podría afirmarse quizás, con una leve modificación de la fórmula hegeliana, que el conocimiento de toda época es absoluto? Después de todo, ninguna época conoce aquello que no conoce; y el significado que conoce es absoluto en cuanto no es puesto en duda o sólo lo es de un modo marginal. Hegel respondería a esta extensión injustificada de su teoría que el conocimiento de esas épocas aún no es absoluto, pero no porque no estén familiarizadas con la electricidad o los neutrones, sino porque ignoran el conocimiento absoluto. Su conciencia es mera conciencia natural, dan las cosas por supuestas, ni siquiera han llegado a la mera reflexión, la negación, mucho menos al pensamiento especulativo. El espíritu del conocimiento absoluto ingresa en la congregación como libertad; el espíritu libre rechaza todo dar por supuesto. No es mera substancia, sino también sujeto. Para Hegel, el conocimiento absoluto incluye siempre el no conocer y la superación de la negación. Después de todo, el parágrafo 554, antes citado, se refiere no sólo a una identidad retornada, sino también a una que siempre retorna.

El espíritu absoluto (o conocimiento absoluto) es una *identidad* que siempre retorna y que nos hace inquirir *qué* comunidades pueden estar imbuidas del espíritu absoluto. No toda comunidad es una "Congregación".⁶ Las congregaciones son comunidades que atraviesan conflictos, que pueden resistir antagonismos, que siempre pueden superar contradicciones sin la pérdida de su identidad (cultural), la identidad misma a la que el espíritu (absoluto) puede regresar y a la que ha regresado.⁷ Pero la comunidad grie-

ga finalmente se disolvió y dio paso al cristianismo y su nuevo principio; y el cristianismo, aunque sin dejar siempre de reproducir su identidad a través de cismas que lo mantuvieron con vida, encuentra ahora una forma más adecuada en la filosofía. El espíritu absoluto es ahora conocimiento absoluto, porque en la modernidad la identidad del espíritu como substancia/sujeto se reconfirma a través de la oposición, la contradicción, el cisma. Nada puede producir esta identidad (del espíritu absoluto, el conocimiento absoluto) sin dejar de ser (una identidad). Dicho de un modo contundente, precisamente porque la conciencia histórica moderna es omnívora, porque incluye todo (no excluye nada), el espíritu moderno (el conocimiento) es absoluto. Cada una de las cosas significa algo para nosotros, nosotros le damos sentido a todas ellas, las interpretamos, las entendemos. Para nosotros, nada es por completo falso, sólo tenemos que ponerlo en contexto, eso es todo. El conocimiento absoluto no está de acuerdo con el relativismo, pero no porque excluya al relativismo (no excluye nada), sino porque "supera" su unilateralidad y pone en ridículo su estrechez de ideas.

Esto nos recuerda mucho al espíritu de nuestra congregación. Después de todo, compartimos nuestro "espíritu del mundo" con Hegel, el primer "filósofo de la cultura". Pero también hay en el aire una fuerte resistencia al "espíritu absoluto" de Hegel y no sólo debido a muchos malentendidos respecto de su mensaje. Hay unas cuantas preguntas que formular. ¿Puede la identidad cultural ser mantenida sin la exclusión? O, formulado desde el otro extremo: ¿no es el espíritu absoluto hegeliano el gesto más radical de exclusión con la ilusión de la omniinclusividad? La primera cuestión es directamente atacada por A. MacIntyre⁸ y regresaremos a ella. La segunda atraviesa como un hilo rojo toda la filosofía media y tardía de Heidegger. Sin importar qué más sea aquello a lo que se refiere el "olvido del Ser", sin duda significa al menos algo como lo siguiente: no está justificado presuponer el carácter absoluto de (nuestro) absoluto. En estos mismos términos Heidegger se ocupa del concepto hegeliano de experiencia.⁹ No toma el enfoque tradicional de considerar a Hegel, que señala que el filósofo presupone su absoluto (y así su filosofía no dejaba, después de todo, de tener supuestos), un enfoque ya tomado por Feuerbach.¹⁰ Heidegger afirma más bien que Hegel presupone el carácter absoluto del absoluto, y esto no tiene nada que ver con el reproche tradicional. Hay conocimiento absoluto del significado si no hay olvido del significado. La problemática hegeliana:

del recuerdo universal es la supresión de todo aquello que ha sido olvidado. (No hace falta decir que no es posible presuponer sino de un modo absoluto el absoluto y que, por lo tanto, el argumento no feuerbachiano recae en último término en el feuerbachiano.)

Hay un elemento común en estos dos interrogantes (¿puede la identidad cultural ser mantenida sin exclusión? ¿no es el espíritu absoluto hegeliano la clase más radical de exclusión?). Ambas preguntas se formulan porque aquellos que preguntan consideran el “regreso” constante (y el “haber regresado”) del espíritu absoluto de “nuestra” congregación como una amenaza y no como una bendición. Ambas quieren negar el “espíritu de nuestra congregación” en un sentido no dialéctico, de modo tal que su identidad no debería ser restablecida sino desorganizada o aniquilada. Estos interrogantes se presentan si se sostiene que este “espíritu absoluto” resultó ser demasiado pobre de espíritu. Pero tales interrogantes filosóficos y otros similares pueden ser fácilmente acomodados por nuestro espíritu absoluto omnívoro. Pues todos los intentos de negación radical, dada su impotencia de abrirse paso hacia una nueva (o vieja) positividad, no son sino reconfirmaciones y manifestación (revelaciones) del espíritu aún vigoroso de (nuestra) congregación: sólo le agregan más determinaciones.

Hegel habla acerca de un único principio (una *arché*) que presta unidad al espíritu de una cultura, un pueblo, una época. Esto no quiere decir que todo está de algún modo “determinado” por esta *arché*: “determinación” es, según Hegel, un concepto muy primitivo de la necesidad. El principio del espíritu comprende el núcleo de la imaginación político-cultural. Dicho con una vieja metáfora platónica: es como un sol, cuyos rayos lo alcanzan todo, lo más cercano tanto como lo más remoto, pero no con la misma intensidad y no en el mismo grado. La necesidad incluye la contingencia.

En cuanto el sol brilla (esto es, en cuanto el principio del espíritu permanece con vida), toda la cultura se reproduce constantemente (el espíritu está siempre regresando y ha regresado). Pero la vida del espíritu no es mantenida por las instituciones del espíritu objetivo como tal, sino sólo a través, tanto del compromiso del “espíritu subjetivo” con lo absoluto, como a través de las prácticas colectivas institucionalizadas (o casi institucionalizadas) que también se relacionan con lo absoluto. Hegel denomina a lo pri-

mero *Andacht* (piedad del pensamiento) y a lo segundo *Kultus* (culto).

Aceptemos la concepción hegeliana como un punto de partida. Si el espíritu de la congregación sólo es mantenido con vida por la piedad del pensamiento y el culto, constituye un milagro de menor importancia el hecho de que la modernidad haya sobrevivido hasta ahora.

Según Hegel, la forma adecuada del espíritu absoluto en la modernidad es la filosofía. Mientras que en la Grecia antigua las esculturas y los templos de los olímpicos, tanto como las tragedias de los héroes antiguos, eran los centros genuinos del culto y los textos para la piedad del pensamiento y mientras en la época "romántica" (comienzos de la época moderna) se le rendía culto al Dios crucificado y la trinidad seguía siendo el sujeto/objeto de todas las especulaciones piadosas, ahora ninguna práctica de similar magnitud y clase rodea a la filosofía. Sin duda, una clase de piedad del pensamiento sigue viva, pues algunos hombres y mujeres examinan de manera especulativa cuestiones importantes y, en última instancia, toda discusión seria sobre un tópico filosófico es una clase de culto. Pero es más que dudoso que estas prácticas mantengan con vida a la modernidad, al espíritu de nuestra congregación.

Y, sin embargo, quizás Hegel tenga razón a pesar de todo. El espíritu absoluto (de la filosofía) es también la "forma infinita" en el sentido de la libertad, y el principio fundamental de la modernidad es, por su parte, la idea universal de la libertad. Por lo tanto, el principio de la modernidad es filosófico en un estricto sentido hegeliano. El concepto dinámico de justicia nació con la filosofía. Después de todo, los filósofos inventaron el metarrazonamiento con términos tales como: "esto no es bueno, sino que aquello es bueno, esto no es justo, sino que aquello es absolutamente justo".¹¹ Y exactamente esta clase de metarrazonamiento, en particular en la forma de la controversia de la justicia, se ha universalizado en la época moderna y mantiene a la modernidad con vida, de modo tal que puede "regresar" siempre a sí misma. Por lo tanto, si se "rinde culto" a la libertad (por ejemplo, en la forma de las elecciones generales o mediante la protección de los derechos de los ciudadanos, etc.) o si se practica la piedad del pensar (mediante la recordación de la sabiduría de los padres fundadores o mediante la reflexión acerca de los debates parlamentarios), de este modo se rinde culto a la filosofía y se practica la piedad del pensar con respecto al espíritu de la filosofía.

La filosofía es pensamiento conceptual. La libertad es un concepto, y un concepto universal. Un concepto universal no es sin duda abstracto; la libertad está siendo constantemente concretizada. Y se podría afirmar que cualquiera sea la concretización de la libertad a la que nuestra congregación rinde culto, en el mismo acto rinde culto a la filosofía.

Sin embargo, la constante determinación (o autodeterminación) de la libertad, tomada en sí misma, genera instituciones, pero no provee significado. Si la filosofía, como la principal institución imaginaria de nuestra congregación, es reducida a la tarea mínima de reconfirmar y redefinir unos cuantos conceptos universales y a la práctica del metadiscurso, entonces, el espíritu absoluto llegará a ser una mera *función* del espíritu objetivo.

Si la filosofía, como principio del espíritu absoluto, "produce" sólo eso, no hay más espíritu absoluto y el desafío hegeliano no agrega nada al escepticismo cauto y racional de Kant. Una constitución (liberal) libre tiene que estar basada en los principios filosóficos de una edad ilustrada también según la concepción de Kant. Pero, como es obvio a partir de su filosofía de la cultura, Kant pudo afirmar la idea de la libertad y de una constitución política basada en esa idea, sin confundirla con una "totalidad" o sin aclamarla como el fundamento de la reconciliación.

También Hegel llegó a ver de manera gradual que en la modernidad que comienza a surgir el espíritu absoluto en su condición de religión está a punto de abandonar la congregación. El cierra sus *Lecciones sobre filosofía de la religión* en 1831 con un diagnóstico sombrío del espíritu de la congregación cristiana: está en el etapa de disolución (*Vergehen*) o, mejor dicho, de declinación o desaparición (*Untergang*). Pero, Hegel añade, el Reino de Dios es eterno; entonces, ¿cómo puede disolverse? "De este modo, hablar acerca de la disolución querría decir terminar con una nota falsa. Sin embargo ¿en qué nos beneficia? Esta falsa nota está allí, en la realidad."¹² Aquí, la filosofía viene a rescatar al Espíritu. Sólo la especulación conceptual puede mantener al Espíritu con vida en un mundo que, de repente, le recuerda a Hegel la Roma imperial. El pensamiento moderno es privado y negativo, sirve al "bienestar particular" como su fin y propósito. La filosofía especulativa fija la tarea de reconciliar la filosofía con la religión revelada. En otras palabras, debe mantener vivos, tanto el carácter absoluto como la espiritualidad del espíritu absoluto. Tiene que seguir siendo una especulación que da significado, una clase de *culto*. Sin embargo, este culto no debe estar fundado en una fe sino en un conocimiento. Pero cualquiera sea la tarea que

la filosofía especulativa pueda realizar, su vida como espíritu absoluto seguirá siendo limitada.

Sin embargo, esta reconciliación es en sí misma sin la universalidad externa sólo parcial; la filosofía no es en este respecto sino un santuario secreto, y sus sirvientes componen un sacerdocio aislado, que no puede abrirse al mundo y tiene que proteger el estado de la Verdad. Se deja al presente empírico y temporal encontrar su salida de esta escisión [ambigüedad], cómo va a hacerlo, cómo se desarrollará a sí mismo, es una cuestión que no pertenece a los asuntos y tareas prácticos *directos* de la filosofía.¹⁹ (énfasis añadido por los editores originales)

La congregación de los filósofos respeta a la dama que sostiene la antorcha en la Isla de la Libertad; después de todo, el espíritu de esta congregación ha engendrado la idea de la libertad. Pero aquello a lo que en realidad la congregación rinde culto (como lo supremo) es *a sí misma*. Y se rinde culto a sí misma a través del hecho de narrar su propio relato, de recordar sus dos primeras etapas en el lenguaje de la última, en el de la especulación conceptual. El espíritu absoluto sólo tiene pasado, pero ningún futuro previsible. La pequeña congregación de filósofos sostiene la antorcha, ellos arrojan luz sobre el pasado y despiertan al espíritu de las congregaciones pasadas, de modo que el significado no se pierda por completo. Mantienen la antorcha con valentía, de modo que el mundo pueda cambiar y llegue quizás a estar otra vez más inclinado a la espiritualidad. Hemos visto que la filosofía no tiene competencia alguna para guiar al espíritu objetivo en medio de sus otras vicisitudes en la realidad empírica, ni pertenece a sus tareas prácticas inmediatas el hacerlo. Pero, para Hegel, la inmediatez es el nivel inferior de la conciencia y del concepto. La práctica de la autocomprensión en la forma del recuerdo conceptual (incluido el recuerdo especulativo del presente) debe entenderse como una clase de intervención, si bien una intervención mediada. De otro modo el espíritu absoluto de nuestra época no podría ser el espíritu de nuestra época en absoluto, al menos no en sentido hegeliano. Pues el espíritu absoluto de una época debe dar significado a su propia época, porque tiene la "tarea práctica" de contribuir a la vida de su propia época y no de "épocas" anteriores, ni siquiera por venir, al menos no en el mismo grado.

En el relato de Hegel, el espíritu absoluto, desde su ingreso en la historia mundial, ha impregnado de manera total, tanto al espíritu objetivo como al subjetivo. Si la filosofía (el espíritu abso-

luto de nuestra época) no impregna tanto al espíritu objetivo como al subjetivo de nuestra congregación en el mismo grado y en el mismo sentido, como el arte y la religión (cabe presumir) lo hicieron por su parte, ¿seguirá siendo el espíritu absoluto absoluto después de todo? O, para reformular la misma pregunta: si el espíritu absoluto de nuestra época vive, al menos como totalidad, sólo en la diminuta "congregación" de los filósofos (especulativos), ¿puede esta congregación ser considerada como la heredera de la antigua *polis* o de la comunidad cristiana?

Aquí hay una corriente oculta de tensión entre la filosofía hegeliana, por un lado, y la situación de la filosofía hegeliana en el mundo moderno, por el otro.

El sistema hegeliano (Heidegger tenía razón en este punto) presupone el carácter absoluto de lo absoluto. Pero el espíritu absoluto de la filosofía especulativa o, mejor dicho, el espíritu absoluto tal como está encarnado en la filosofía especulativa (el carácter absoluto de lo absoluto), no está regresando a sí mismo, ni ha regresado a sí mismo (en su carácter absoluto) en el mundo moderno. Las observaciones de Hegel antes citadas indican que nunca esperó que esto sucediera. El mundo sigue su marcha (de manera empírica) y la filosofía se piensa a sí misma, regresa constantemente a sí misma, sólo en la minúscula comunidad de los filósofos especulativos. Por un lado, la filosofía especulativa es por definición la culminación suprema del espíritu absoluto y no sólo "hasta ahora" o "hasta aquí"; también por eso es conocer absoluto. Por otro lado, *el conocer absoluto toca al mundo, al que había hecho aparecer y al que simultáneamente contiene, sólo de manera tangencial*. Sin la *polis* no había ninguna vida libre para un hombre griego, ni había libertad para un cristiano sin la cristiandad, pero hay vida libre para los modernos sin la filosofía hegeliana o sin ninguna filosofía. Se supone que el sistema de Hegel abarcaba la "verdad" de todo aquello que había existido alguna vez. Por otro lado, la verdad de todas las verdades como totalidad es accesible sólo para los pocos autoelegidos, no para el todo. Dado que en términos de Hegel no hay tal cosa como verdad "no reconocida", la verdad como un "Todo" es y sigue siendo la verdad *sólo para el filósofo especulativo*. No es la verdad para *nosotros*, si "nosotros" representa a los individuos (sujetos) característicos de la modernidad.¹⁴

No puede haber mayor contraste que aquel que tiene lugar entre la *Tischgesellschaft* de Kant y la *Gemeinde* de Hegel. Teatro o drama y no culto, diferencia entre sujeto y objeto y no en

unidad, controversia y no paz, balance entre lo ético y lo físico y no mera espiritualidad, felicidad y no santidad forman parte de la agenda kantiana. El marco pluralista para la cuestión de la cultura era accesible a Kant porque la cultura no pertenece a las esferas de la constitución del mundo.¹⁵ Los miembros de la *Tischgesellschaft* tienen un mundo, también ellos conocen el mundo hasta cierto punto, sin embargo *no* constituyen el mundo.¹⁶ No obstante, el punto de partida de Hegel era precisamente el rechazo total de todas esas distinciones y esto llega a ser ahora la fuente de su dilema. El espíritu absoluto, es decir, el centro de la cultura, o sea el centro de la provisión de significado, es decir la verdad (Verdad+Bien+Vida), tienen todos ellos que coincidir en última instancia. Sin embargo, el mundo no se acomoda al gran designio.

En vez de deshegelianizar a Hegel, permítaseme más bien no hegelianizarlo hasta cierto punto. Primero, podemos tratar de separar el contenido y la forma del espíritu absoluto contrariamente a la presentación filosófica hegeliana. Aquí no tengo en mente el remedio, hoy recomendado con frecuencia, de que la filosofía debe regresar a formas basadas en la intuición o la representación (*Anschauung, Vorstellung*). Hay poesía filosófica, siempre la ha habido, y los límites entre *genres* no son rígidos. Además, los conceptos filosóficos son personajes conceptuales y no necesitan un toque poético para llegar a ser medios para la "piedad del pensar".¹⁷ Separar contenido y forma en la filosofía de Hegel no es separar espíritu y concepto, sino separar la esfera del espíritu absoluto hegeliano respecto de su exigencia de un carácter absoluto. Entonces, "*la razón que se conoce a sí misma*" del último silogismo de la *Enciclopedia*, la coronación del sistema hegeliano,¹⁸ dejará de ser el "momento" omniabarcante. Simplemente llevará el mensaje de que la filosofía moderna piensa o, mejor dicho, recapitula en pensamientos aquello que rememora de la historia de la especie humana; significará, además, que todo aquello que alguna vez había vivido, a veces, sin haber sido pensado en absoluto, llega ahora, a través de nosotros, en virtud de nuestro esfuerzo, a ser un pensamiento, porque lo estamos pensando por completo. El pasado y también el presente llegan a ser algo pensado, pues viven como pensamiento. Aquello que asimilamos no son cosas pensadas "en sí mismas", sino que llegan a ser cosas pensadas "en y para sí mismas" para nosotros, y aquello que son para nosotros no es sino la "idea" más concreta que una cosa, como concepto, puede asumir para nosotros. Nos encon-

tramos con nuestro pasado, el pasado que recordamos, incluyen do el pasado del presente y, de este modo, encontramos al "espíritu"; y, en y por el espíritu, encaramos al espíritu y llegamos a ser, en este sentido limitado, idénticos a él, aunque sigamos siendo diferentes. No afirmamos que recordamos todo, ni afirmamos que nuestros pensamientos son más ricos en significado que todos los pensamientos anteriores, que no podemos repensar, por mucho que tratemos.

La piedad del pensar (*Andacht*) es aquello que es el pensar conceptual (la especulación). La filosofía es espíritu absoluto, no en cuanto es recuerdo absoluto (una exigencia que no es posible satisfacer), ni en cuanto es el pensamiento racional de manera acabada. Pues depende exclusivamente de nuestra comprensión de la racionalidad *dentro de* nuestra filosofía la cuestión de si nosotros satisfacemos esta segunda exigencia o no: de este modo, es irrelevante, tautológica o falsa.

La filosofía es el espíritu absoluto en cuanto es *Andacht*. El *Andacht* es el hilo que enlaza a la filosofía, la religión y el arte; es la disposición espiritual que puede ser realizada como "espíritu viviente" toda vez que el "espíritu de la congregación" es afín a la estrecha asociación entre arte, religión y filosofía y no a su desunión. No es la forma de sus respectivas objetivaciones aquello que establece su unidad a través de la diferencia, sino el modo de su recepción, el modo en que nosotros, modernos, nos aproximamos a ellas, nos hacemos elevar por ellas. Elevados es la correcta expresión, pues se supone que el espíritu absoluto es la suprema de todas las esferas. La recepción de las obras de arte, de la religión y de la filosofía no es pasiva, sino activa. La etapa inicial de la recepción es "inmediata", para emplear la expresión de Hegel, uno se somete a lo "más alto" con el gesto de una admiración placentera (de belleza) o en la fe (en la verdad de la religión). Según Hegel, la filosofía no requiere esta clase de auto-sometimiento, pero está equivocado. Sin embargo, el gesto inmediato inicial es sólo el comienzo, aquello que se ha recibido será "mediado" por el espíritu subjetivo (la persona), transformado en pensamiento, en pensar-aquello-que-es-lo-supremo de múltiples maneras (tales como evocar, fantasear, reflexionar, etc.). Aquello que recibimos y mantenemos con vida en la piedad del pensar no es ni espacial ni temporal. En el *Andacht*, lo más remoto llega a ser lo más próximo, no hay distancia alguna ni hay tiempo. En la piedad (*del pensar*) estamos "presenciando"; hay "presencia eterna" (*parousía*). La presencia es inmortalidad. Aquello que recibimos

mos mientras lo recibimos llega a ser inmortal a través de la piedad del pensar y en ella; y aquellos que practican *la piedad del pensar* (los espíritus finitos), también llegan a ser inmortales (infinitos) en cuanto la practican. La inmortalidad, Hegel sostiene, es también una disposición; es la disposición del espíritu subjetivo. El espíritu no es inmortal en algún futuro o lugar indeterminado, sino que puede ser inmortal aquí y ahora, a través de la presencia. *La piedad del pensar*, aunque atemporal, cambia al sujeto por completo; la subjetividad del sujeto se profundiza a través de la piedad del pensar.¹⁹

Cuando Hegel, en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, se ocupa de las tres dimensiones (*Momento*) del espíritu absoluto en el cristianismo, atribuye a cada una de ellas una temporalidad y una ubicación "representacional". El Reino del Padre es eterno y está "allá arriba", el Reino del Hijo es temporal y está "aquí abajo", mientras que el Reino del Espíritu es "presencial" y está *dentro de nosotros*. Este es un punto muy importante. Si bien el espíritu vive en la congregación (en la terminología moderna: es intersubjetividad), el Espíritu del Espíritu mismo vive en el espacio interno del sujeto personal. Cuanto más aparece (se revela a sí mismo) en una forma conceptual el espíritu, tanto más profunda y amplia necesitan llegar a ser las "habitaciones internas" metafóricas de los sujetos personales a fin de mantener con vida el espíritu de la congregación. Y aquí estaría de acuerdo con Hegel. La espiritualidad de las congregaciones modernas (si tal espiritualidad es posible en absoluto) no puede estar basada en una u otra tradición consagrada por el tiempo como un todo consistente. No puede estar fundada en la fe más allá del cuestionamiento, dado que el principio mismo de su espíritu es el cuestionamiento (libertad, justicia dinámica). No puede expresar la identidad indiferenciada de un "yo" y del "nosotros".²⁰ Parece paradójico, pero es también plausible, que cuanto más pluralista es una época, tanto más necesita el espíritu de la congregación estar enraizado en y reconfirmado por la piedad del pensar (*Andacht*) de los miembros de la congregación.

Se ha presupuesto que el "espíritu absoluto", como el espíritu de la congregación que mantiene a una época, un mundo, en marcha, es el que lo hace regresar a sí mismo. Pero es posible dudar de si esto sigue siendo así en la Edad Moderna. Quizás no. Quizás la modernidad es en verdad un universo marxiano y no uno hegeliano. Quizás se reproduce a sí mismo, en cuanto lo hace, precisamente como un sistema o como un sistema de subsistemas

heterogéneos. Quizás Marx tenía razón al atribuir un poder fuertemente determinante a la "base" y al señalar que las esferas del espíritu objetivo (en particular la económica) reproducen el *todo* en cuanto puede ser reproducido de alguna manera, sin una contribución esencial del espíritu absoluto (la esfera de las "formas de la conciencia"). Sin duda, es posible sostener que Marx estaba equivocado al profetizar el día del juicio final del capitalismo, que también estaba equivocado al atribuir un papel histórico mundial al proletariado, como también que se equivocó en relación con muchas de sus teorías económicas y muchas otras; sin embargo tenía razón en un punto importante: la sociedad moderna puede mantener su identidad sin ningún tipo de contribución del espíritu absoluto y también sin el espíritu subjetivo. Quizás la modernidad puede seguir en marcha con cierto tipo de psiquis, pero sin espíritu.

Este parece ser uno de los puntos principales del desacuerdo entre Luhmann y Habermas. Según Luhmann, las personas que habitan en un sistema social (moderno) complejo son incapaces de traer a la conciencia la identidad del sistema (esto es, extraer la autoconciencia del sistema). Si esto es así, no hay necesidad de ninguna conciencia (autoconciencia) y, por lo tanto, de ningún "espíritu", subjetivo o absoluto, para la reproducción de la identidad del sistema moderno.²¹ Si esto fuese así, la modernidad podría ser descrita como un mundo que puede "regresar a sí mismo" sin la contribución del "espíritu". Pero, sea que creamos o no que esto pueda ser así, por ahora no es lo que ha sucedido. Como se señaló, hasta ahora la idea de la libertad (una idea filosófica) ha sido aceptada por un gesto (de fe) y esto es lo que mantuvo a la modernidad en marcha.

Sin embargo, también es posible formular otra pregunta: ¿es necesario identificar la espiritualidad, como la condición de la identidad de un mundo, con la autoconciencia de ese mundo particular? Sólo los creyentes hegelianos están obligados a hacerlo.

Por su parte, Habermas en un ensayo sumamente interesante: "¿Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional?" se opone a Hegel en dos frentes. Por un lado, así cree él, el "espíritu de la modernidad" de Hegel es demasiado limitado; "no sólo la idea de libertad caracteriza la conciencia moderna, sino también un pensar objetivizador ilimitado y una radical orientación hacia el futuro."²² Pienso que aquí Habermas resaltó algo importante. Tanto el pensar objetivador como la orientación hacia el futuro son ideas engendradas por la filosofía, del mismo

modo que la libertad; y también ellas acrecientan la fantasía moderna de modo que contribuyen al mantenimiento de nuestra identidad como *actitudes espirituales* y no como "motivación" psicológica. Pero, sin embargo, no es posible equiparar la libertad, por un lado, y el pensar objetivador o la orientación hacia el futuro, por el otro. Las últimas actitudes espirituales no son inmanentes a todas las esferas del mundo moderno como sin duda lo es la libertad; son ideas generales a la vez que particulares, mientras que la libertad, como una idea, es a la vez general y universal.²³ Pero Habermas también le dirige a Hegel el reproche opuesto: su Espíritu Absoluto es demasiado concreto, demasiado denso, inadecuado para la modernidad; Hegel concibe la filosofía como una religión sustituta.²⁴ Las sociedades modernas no constituyen su identidad a través de concepciones del mundo totales (*Weltbilder*). Esto es cierto. Pero la filosofía de Hegel no fue entendida en absoluto como una "concepción del mundo". Para presentar esta filosofía como un diagnóstico normativo, y no como una religión sustituta, se requieren sólo unas pocas operaciones cos-méticas sobre la misma.

Permítaseme regresar al intento de separar el contenido del espíritu absoluto respecto de su forma que es la filosofía hegeliana concreta cerrada por el tercer silogismo. Entonces, nos quedamos con los siguientes componentes del espíritu absoluto contemporáneo:

(1) Se presenta como *pensar*, de manera más precisa, como pensar especulativo. No toda clase de pensar es especulativa. El pensar especulativo no es un pensar que resuelve problemas y no se le da ninguna utilización directa. Es el pensar por el fin del pensar mismo, como fin en sí mismo. Es el pensar que da significado. Esto es, es la clase de pensar que satisface nuestra necesidad de metafísica, sin ser él mismo metafísico. Es adecuado para dar significado a la vida de la persona contingente. Dado que los hombres y las mujeres modernos son contingentes y que también son conscientes de su contingencia, sufren de una "enfermedad mortal" en la forma de un constante "déficit de significado".²⁵ Al no haber una fe tradicional en la divina providencia que se dé por supuesta (una condición también compartida por muchos que estaban de hecho jugando a cara en la apuesta cósmica), también aumenta la necesidad de dar significado a través del pensar. Muchas cosas pueden proporcionar significado por el hecho de ser pensadas y repensadas, pero en tanto que nada es de manera

necesaria algo que debe ser pensado y una cantidad infinita de cosas (o al menos un número incontable de ellas) puede llegar a ser cosas del pensamiento. Es posible llegar hasta el punto de afirmar que el *qué* original del pensar llega a ser casi indiferente, dado que, a través del pensar, la cosa adquiere, al ser repensada de manera especulativa, su importancia filosófica. Por eso, el pensar (especulativo) moderno por definición no es metafísico, incluso si el *qué* del pensar es un personaje u objeto metafísico. Si se puede practicar el pensar especulativo *a propos* de una nube, de la psiquis de un hombre individual, de un poema de Auden o de las emanaciones de Dios, esto no es pensar metafísico. Pero el pensar especulativo de esta clase se adapta muy bien a la persona contingente. Las cosas que son transfiguradas (*verklaert*) por el pensar de una persona no tienen por qué ser transfiguradas por el pensar de otra persona. Nuestro dar significado también tiene una dimensión personal, aunque la práctica del pensar especulativo sea en y para sí mismo universal y, de este modo, "el espíritu de nuestra congregación".

(2) La práctica constante del pensar especulativo como fin en sí mismo y como ejercicio que provee significado es *Andacht*. Es la piedad del pensar que transfigura la cosa que uno piensa. La piedad del pensar, como sabemos, profundiza y extiende nuestros "cuartos o espacios internos"; estamos presenciando. Podemos "presenciar" infinitas cosas a través de la piedad del pensar.

(3) Pero el espíritu absoluto es el espíritu de nuestra congregación. Una congregación requiere de prácticas comunes, del ejercicio del culto (*Kultus*). Aquello a lo cual hay que rendirle culto es la piedad del pensar mismo. Pero la piedad moderna (posmetafísica) del pensar es más bien personal y, como personal, inadecuada para el culto común. El espíritu mismo de la congregación tiene que sugerir algunos objetos característicos para el culto.

La filosofía es el búho de Minerva; lanza una mirada retrospectiva. El pensar especulativo es la mirada retrospectiva. Las cosas de culto son las cosas características del pasado. Pero todo lo del pasado llega a ser característico una vez que llega a ser "presenciado" por la piedad del pensar. Y esta "piedad" no necesita ser respetuosa; puede ser irreverente, irónica, destructiva o desconstructiva, pues aquello que convierte al pensar en un acto de piedad no es el modo de "presenciar", sino el "presenciar" en el pensamiento como tal. Pensar significa pensar la cosa pasada y "presenciarla".

Los hombres y las mujeres modernos son excavadores. Ellos excavan el pasado para recordar cosas pasadas.²⁶ Aquello que excavamos es el pasado, pero es el pasado muerto. El pasado muerto no es historia. Sólo hay historia viviente. La historia está viva mientras y sólo mientras los hombres y las mujeres pueden rememorar juntos en virtud de sus experiencias compartidas. La filosofía, la religión y el arte realizan un pequeño milagro en la vida de los hombres y las mujeres modernos: crean la ilusión perfecta de una historia vivida. Por el hecho de considerar una obra filosófica, una obra de arte, una concepción religiosa del pasado como objetos de culto del pensar y de transfigurarlos a través del pensamiento, se vive en sentido histórico; aunque no aquí y en esta época, ni allí ni en otro tiempo, sino en el reino sin espacio y sin tiempo del significado.

Tanto el "minimalismo" como el "maximalismo" de Hegel están arraigados en el espíritu de nuestra congregación. Hay una única cosa espiritual que se origina en nuestra congregación y ésta es la idea universal de la libertad. Sin embargo, nada más *se origina* en ella. La libertad ofrece la posibilidad de repensar todo aquello que una vez existió, aquello que se originó mucho antes de nuestra época. La libertad nos da la libertad de repensar aquellas cosas pasadas de maneras y modos prácticamente infinitos y de "presenciarlos". Esta es *repetición*, una clase de repetición significativa, más aún, que da significado. Es la transfiguración repetitiva de lo repetido por el pensamiento subjetivo; no obstante sigue siendo repetición.

Nuestro mundo no origina nuevo significado; nuestro espíritu carece de espíritu, pues se alimenta de un significado prestado. Los modernos descubren la cultura y el significado precisamente porque viven del significado prestado. Nuestra época es omnívora. No tenemos gusto especial alguno, nuestro pensamiento digiere todos los gustos. Después de una efusión extraordinaria del genio creador artístico y filosófico moderno en la edad "romántica", llegamos a ser no creadores. La filosofía pinta gris sobre gris; llegó a ser filosofía de la cultura. El espíritu de la modernidad ha engendrado la democracia, por un lado, y la hermenéutica, por el otro.

Este es, en suma, el relato de Hegel (vertido de una manera no hegeliana). Es un relato iluminador y muchos de sus aspectos tocan la campana de la verdad. Pero el punto de Luhmann también podría ser reconsiderado. No se necesita ser un teórico de sistemas para formular la pregunta de si la autoconciencia de

nuestra sociedad, compleja en extremo, no podría en absoluto ser desarrollada desde adentro. Pues, si no es posible, entonces no es necesario que nuestra memoria "omnívora" sea el signo de un déficit general de la capacidad de originar significado. También puede resultar de la incapacidad de dar una explicación comprensiva de los significados que aún se originan y generan.

2. Acerca del espíritu de nuestra congregación

El Espíritu Absoluto, la Conciencia Histórica y la(s) Institución(es) Imaginaria(s) (en la versión de Castoriadis) no son sólo tres nombres del mismo personaje filosófico que por casualidad hace su aparición en filosofías diferentes. Ellos desempeñan papeles similares, a la vez que distintos. Del mismo modo lo hacen otros personajes principales de la dramaturgia filosófica contemporánea, tales como el Lenguaje, el Texto o la Escritura.

El pluralismo de paradigmas o, mejor dicho, el compromiso y la conciencia del pluralismo de paradigmas es la *teología negativa del espíritu de nuestra congregación*. No en el sentido de que el espíritu "tenga" muchos nombres, sino en cuanto "da" muchos nombres. El pluralismo de paradigmas es esencial al espíritu de la modernidad, sin embargo el mismo pluralismo atestigua el carácter evasivo del espíritu de nuestra congregación: no es posible que surja ninguna autoconciencia singular y comprensiva de nuestra época. Sabemos acerca del espíritu de nuestra congregación de un modo absoluto a través de su ausencia. El espíritu absoluto también aparece como saber absoluto en la noche de esta teología negativa. Aquel que dice que sólo hay un único paradigma en la modernidad será considerado como un tonto; aquel que dice que sólo debe haber un único paradigma en la modernidad será considerado como un loco que viene de la luna o de una congregación premoderna.

Dar una autoconciencia comprensiva de la modernidad está más allá de toda posibilidad. Sujeto y objeto, substancia y sujeto no están a punto de encontrarse; no forman un equipo; su matrimonio no será consumado. El espíritu de la modernidad es un duende péfido que nos hace elegir entre una gran variedad de paradigmas y, de este modo, nos esquivo. En aquello que él origina no es posible reconocer el mundo como un todo.²⁷

Por otro lado, cualquiera sea el paradigma al que se le de un uso teórico, el teórico, el filósofo, el crítico de arte o el historia-

dor interpretativo que se encuentran detrás de él no harán nada más que proporcionarle autoconciencia a la modernidad. Hay fábricas proveedoras de autoconciencia y que comercian al por mayor. Los productos terminados permanecen sin terminar, como fragmentos extraños, y ninguno de los fragmentos se corresponderá con los otros. Siguen siendo fragmentos, precisamente porque el espíritu de nuestra congregación es ese duende péfido. Los teóricos no pueden ayudar sino a escribir al dictado del duende. Como todos los paradigmas nos son "dados" por el espíritu de nuestra congregación, ninguno de ellos tiene el privilegio de aspirar a la posición del "único", el "real" o el verdadero, mucho menos a obtener tal privilegio. Toda teoría es sólo una versión de una autointerpretación y una autodescripción sin la más mínima esperanza de llegar a ser la única "real" o "verdadera". Sin duda, el filósofo, el teórico, puede insistir en que su paradigma y sólo el suyo es verdadero; pero la insistencia no conmueve al espíritu travieso de nuestra congregación. Las afirmaciones de carácter absoluto no transforman un fragmento en un todo, el universo monádico en el universo divino, ni disminuyen su valor, supuesto que el espíritu de nuestra congregación habite el fragmento o la mónada.

El duende péfido nos esquivo: no puede ser atrapado. Pero es omnipresente, y todos saben de su presencia. Nos hace entrar con engaños en el bosque espeso, en la tierra virgen, en los anchos mares y, justo cuando nos ponemos a trabajar y comenzamos a disfrutar de nuestro bienestar intelectual, aparece desde adentro como un censor inflexible y comienza a susurrar: no vayas más allá, esto es patético, cosas como esa ya no pueden hacerse más; ¡no mientas! Desde luego, no se supone que nosotros sepamos qué es la verdad, aunque no debemos mentir. ¿Qué es una mentira? Es una mentira todo aquello que llega a ser intolerable para el espíritu de nuestra congregación. "Mentir" significa pensar *contra* el espíritu de nuestra congregación. No hay presión externa; el espíritu de nuestra congregación no tiene ninguna institución a su disposición que suprima las ideas que contradicen al espíritu. En realidad, ninguna idea es "maligna", si por maligno se entiende transgresión/negación total. El espíritu de nuestra congregación no está familiarizado con la transgresión formal; después de todo, este espíritu nos hace entrar con engaños en lo desconocido. Por lo que sabemos, ni los poetas ni los filósofos realizan sus piruetas encadenados. Pero existe tal cosa como

la transgresión espiritual o la transgresión contra un espíritu que no está familiarizado con la censura administrada de acuerdo con límites formales. Se transgrede si se pierde contacto con el espíritu: y esto puede suceder con la mejor de las intenciones. Sin embargo, es desde adentro, desde el "espíritu subjetivo" que proviene la voz: "¡Esto es una mentira! ¡No mientas!" Uno puede decidir escuchar, también se puede decidir no prestarle atención a la voz.

Los talentos tienen una íntima relación con el espíritu de la congregación; el talento de los modernos no constituye ninguna excepción a esto. Pero la condición moderna requiere una *phrónesis* excepcionalmente refinada e hipersensitiva. Hay que desarrollar cierta "sensibilidad" para saber cuándo y hasta dónde se ha de escuchar la voz del espíritu de nuestra congregación y cuándo y hasta dónde ha de ser desatendida, para poder avanzar un paso más en la dirección de lo desconocido. Es necesario tomar con seriedad la advertencia del espíritu, pues no se debe mentir. Cortar el cordón umbilical que ata al espíritu subjetivo con el espíritu absoluto, en otras palabras mentir, tiene el efecto de que el niño espiritual nazca muerto. Pero no es necesario tomar la advertencia del espíritu en su valor nominal: nuestro espíritu absoluto es, después de todo, un duende péfido. Es posible desoír la voz interna y aventurarse unos cuantos pasos más. Cuántos, en qué dirección, cuándo (y cuándo no): esto es exactamente aquello que decide la *phrónesis*.

Quien nunca ha oído la voz del espíritu de nuestra congregación no habita en la esfera del espíritu absoluto. Cuanto más cerca se llega al centro de esa esfera, tanto más se expone uno a la censura de nuestro *daimonion*.

Hegel estaba en un camino correcto. Sólo el reconocimiento del mensaje del espíritu de nuestra congregación hace libre a la autoridad. Y también tenía razón en que la libertad no está allí desde el comienzo, sino sólo como un resultado, si en absoluto lo está. Como es usual, los creyentes ejercen una enorme presión sobre sus compañeros de culto. En la actualidad no pueden quemar a nadie como hereje, o inmoral; por lo tanto, lo queman por lo general "a destiempo". Pero el espíritu de nuestra congregación también puede hacer unas cuantas malas jugadas a esta explicación. Nuestro espíritu es también un buen oyente. Aquello que los compañeros de culto consideran intempestivo (como las *Meditaciones intempestivas* de Nietzsche), a veces resulta ser extremadamente oportuno y viceversa.

No hay otra manera de atrapar al espíritu de nuestra congregación que la de escuchar su voz, directa o indirectamente. Es posible atraparlo de manera directa a través de un talante autobiográfico. El espíritu de la congregación habla también a través del espíritu subjetivo. En la modernidad hay un mundo de acuerdo con cada uno, dado que todos llegaron a ser —en este sentido— un sujeto.²⁸ Esta teoría (si merece este nombre) es sin duda una de las piedras angulares de mi propia concepción de la modernidad, pertenece a la modernidad tal como es “de acuerdo conmigo”, pero es la clase de teoría idiosincrásica que, así sugiere mi *phrónesis*, obtuvo la luz verde a partir del espíritu de nuestra congregación. Puedo apoyar esta teoría, no sólo con introspección, sino también con la observación general. Todos pueden darse cuenta de que las obras de arte llegaron a ser cada vez más autobiográficas a medida que la modernidad se desarrollaba. Le debo a MacIntyre el descubrimiento de que en el siglo xx, no sólo continental, sino también anglo/americano, la filosofía dio un marcado giro en esta dirección.²⁹ La introspección no era ajena a la filosofía moderna en general, desde Descartes hasta Rousseau. Pero se consideraba a esta introspección en un sentido metodológico y no como constitutiva del mundo. O, para decirlo de otra manera, la persona individual/idiosincrásica no podía ser reconocida como la fuente de la constitución del mundo. Primero tenía que ser inventado el sujeto universal no sensible, incorpóreo, anterior a la experiencia, este tipo de sujeto monstruoso, que resultó útil a su vez para la interpretación, desde el principio, de un mundo “verdadero”, esto es, común.

La constitución idiosincrásica del mundo es una constitución del mundo secundaria. Debe ser así en principio, de otro modo no podríamos comunicarnos. Reconocer, tanto como practicar, la constitución idiosincrásica (secundaria) del mundo no sólo está permitido, sino también animado por el espíritu de nuestra congregación. Se sigue de su mismo núcleo, su mismo centro. La constitución idiosincrásica del mundo ya no es considerada como una mancha que debe ser eliminada, una fuente de error que debe ser superada, sino más bien como la única manera de participar en la labor propia de un Sísifo de desarrollar la autoconciencia de la modernidad. Llamándola una labor sisífica sólo reconfirmé un punto anterior: es una tarea que es imposible terminar. Y, sin embargo, se debe intentar lo imposible si se habita en la esfera del espíritu absoluto que es la autoconciencia de una época. Y lo imposible es intentado, dado que tiene que ser intentado, pero es intenta-

do a través de aquello que está, quizás, dentro del alcance del autor, a saber, a través de la práctica de las constituciones secundarias del mundo, esto es, de manera idiosincrásica.

Sería un error creer que si la experiencia personal entra a raudales y de manera libre en la obra de arte o de filosofía, estas obras perdurarán más en su individualidad o en su grandeza. Por ahora, se ha de observar lo opuesto. Quizás Nietzsche tenía razón: uno puede bailar con más gracia encadenado. Los artistas y los filósofos de nuestro siglo no pueden ocultar una envidia sutil por sus colegas del pasado. Aquellos antiguos no incurrieron en ninguna dificultad cuando crearon sus obras como la autoconciencia de su época; hasta los primeros modernos pudieron hacerlo, pues la conciencia de su época estaba desgarrada entre lo premoderno y lo moderno. Se suele concebir esta sutil envidia tan mal como la nostalgia que por lo general la acompaña. Aquellos que desarrollan sentimientos nostálgicos, por ejemplo, respecto del mundo griego, se imaginan que son ciudadanos atenienses libres, nunca esclavos ni mujeres, ni siquiera ciudadanos de una ciudad menor, carente de importancia. Además, los autores modernos idiosincrásicos no quieren en realidad bailar encadenados. Antes bien, se imaginan a sí mismos como aquellos pocos que se libraron de esas cadenas. Pero el contraste marcado y esencial entre el genio, por un lado, y todos los otros que sólo siguen las reglas establecidas por un genio, por el otro, ya ha comenzado a reducirse. Ahora se da una continuidad y no un contraste. Además de que es de poca importancia la cuestión de si este fuerte contraste tuvo el mismo peso para los contemporáneos de todos esos "genios" o si este inmenso peso sólo ha sido añadido de manera poética por algunos autores de la época de la Ilustración y el Romanticismo. Es más importante el hecho de que en el último medio siglo escasearon nuevos genios: antes bien, descubrimos nuevos genios entre los antiguos.³⁰⁾ Como nadie baila encadenado, nadie necesita hacer un esfuerzo tremendo para librarse de esas cadenas. Todos son idiosincrásicos, sujetos. Ser un sujeto no es un privilegio. Nuestros contemporáneos ya no son los hijos, bienaventurados y afortunados, de la naturaleza. Son los hijos de la constitución intersubjetiva del mundo, los hijos de la conciencia histórica como tal (en y para sí misma). Si tienen suerte o no, es otra cuestión. Sin embargo, incluso si aquello que ha sido un contraste llega a ser un continuo, todavía no existe ningún cumplimiento sin bendición. La íntima relación entre el espíritu subjetivo y el absoluto no cambió en lo esencial. La bendición no

puede ser alcanzada mediante un cálculo, sino sólo puede ser concedida. Aún viene "desde arriba".

Quiero resumir de manera restropectiva unos cuantos puntos. Los ciudadanos de la modernidad son incapaces de exhibir la autoconciencia de la modernidad. El espíritu absoluto de la modernidad aparece fragmentado o monádico y sus fragmentos no constituyen un todo. Las obras se tornan idiosincrásicas, exhibiciones de la experiencia del sujeto (o de los teóricos y artistas). La filosofía fija su mirada penetrante en el pasado (o el pasado del presente). Piensa pensando; transforma todo objeto en un objeto de pensamiento a la vez que lo presencia de un modo piadoso. Es posible sacar de estas observaciones la conclusión preliminar de que *en vez de hacer autoconsciente a su (nuestra) época, la teoría moderna, la filosofía y en un grado incluso mayor también el arte, hacen autoconsciente al pasado*. Parece como si la autoconciencia de toda la historia pasada fuera equivalente a la autoconciencia de la modernidad. Aquello que sabemos de nuestra propia autoconciencia es la conciencia de lo *Otro*, no la conciencia de la propia individualidad.

El núcleo de nuestra conciencia histórica consiste en ser *qua la* conciencia histórica de la conciencia o, en el lenguaje de Hegel, la idea (el concepto) de la conciencia histórica. Nuestra conciencia histórica interpreta la conciencia histórica. La conciencia de la conciencia histórica misma no es histórica. Todo es "presenciado" a través de ella por el hecho de ser pensado. Mientras la conciencia histórica seguía siendo inconsciente, las personas podían generar la autoconciencia de su época. Ellas tenían su verdad incontrovertible: todos los relatos la confirmaban. Dado que la conciencia histórica llegó a ser conciencia (por la época de la Revolución francesa), a través de lo cual la verdad de la Historia llegó a develarse, se perdió la capacidad de establecer la verdad-para-nosotros: como si nuestra propia época hubiese acuñado la verdad para todas esas edades muertas a partir de los metales anteriores de las minas contemporáneas que se agotaron antes de haber sido empleadas en función de las vivas. El Ser llegó a ser totalmente histórico. Los modernos se han recluso en la prisión de la historicidad y han perdido la llave de la prisión. No pueden fijar la mirada sobre ella desde afuera; no pueden suspender su existencia, ni siquiera en sus sueños. Ya no estamos en la caverna de Platón, porque ahora sabemos (o, mejor dicho, *esto es lo que sabemos*) que toda época es una prisión y que todos son

prisioneros. Nadie ha abandonado jamás su propia prisión. La caverna, el sol, la sombra y las cosas de las cuales las sombras son sombras: todo ello representa sólo diferentes piezas que provienen de la misma prisión. No tiene mucha importancia si la autoconciencia de la conciencia histórica asume la forma de un gran relato o no. No necesitamos creer que nuestra prisión es la más amplia y que abarca todas las prisiones anteriores y, sin embargo, continuamos viviendo en nuestra prisión tal como es. Se han probado muchas vías de escape; las ciencias sociales son una de ellas.³¹ La experimentación con vías de escape en las ciencias sociales resultó ser de importancia. Se exhibieron a través de estos juegos de lenguaje unos cuantos mundos idiosincrásicos nuevos y también característicos. Muchos de ellos contribuyeron a nuestro autoconocimiento, como lo hacen todos los fragmentos, incluso si se superponen, se entrecruzan o se contradicen unos a otros. *No se puede escribir demasiado sobre el espíritu absoluto.*

La conciencia de la conciencia histórica, la conciencia histórica en y para sí misma, no es un paradigma. No es apto para ser un paradigma, pero es la condición de todos los paradigmas. Además, el descubrimiento de que reunimos nuestros mundos a través de paradigmas ya es una de las manifestaciones del espíritu de nuestra congregación. Sin duda, no es una forma *a priori* de la experiencia, al menos no en el sentido kantiano. Primero, no puede decirse que sea una forma, pues proporciona contenidos y elimina contenidos y de ningún modo tenemos los medios para distinguir entre “forma” y “contenido” en algo que nos esquivo. Pero es posible decir que la conciencia histórica, en y para sí misma, es la condición de *nuestra* experiencia, porque es a través de ella que tenemos la experiencia total. La persona individual no necesita ser consciente de esta conciencia histórica omniabarcante; pero es omnipresente y omnipenetrante, sea que uno se ocupe de la vida diaria o de una profesión o que esté actuando en la escena política.

Los paradigmas mismos tienen un poder explicativo positivo, mientras que los paradigmas autolimitadores tienen un poder explicativo negativo. Pero ambos tienen poder o pretenden tenerlo. Tómense sólo casos menos obvios. Por ejemplo, Castoriadis propone la institución imaginaria de la sociedad, que es un paradigma con poder explicativo positivo, en cuanto nos ofrece una explicación de los cambios radicales en la imaginación social. Estos cambios supuestamente se originan en la psiquis. La diferencia ontológica de Castoriadis, si puedo emplear esta expresión

idiosincrásica fuera de su propio contexto, es la diferencia entre los hombres históricamente programados y manufacturados y la psiquis eterna que, como un volcán eterno, entra en erupción al despedir la imaginación originaria, sea que eche raíces en el mundo o no, sea que forme o no logre formar instituciones de la imaginación. Si se forma un conjunto de esas nuevas instituciones, entonces se establece, dicho en un lenguaje hegeliano, una nueva época en la vida del espíritu. Aquí la Psiquis es equivalente en sentido funcional al Ser de Heidegger.³² Por otro lado, a veces pero no siempre, se emplean los paradigmas del lenguaje como paradigmas autolimitadores o negativos. Al afirmar que todo es lenguaje (por supuesto, la conciencia incluida), es posible arribar a una clausura completa. Nada está dentro de él o es sin él, dado que la distinción deja de tener importancia. Pero incluso las versiones más extremas del paradigma del lenguaje tienen un poder explicativo negativo, porque reclaman el poder de explicar por qué todos los otros paradigmas están equivocados. La inclusión de todo equivale a la exclusión, porque si todo es incluido, no resta alternativa alguna. Los paradigmas extremos del lenguaje manifiestan el carácter omnívoro del espíritu de nuestra congregación tanto como la filosofía hegeliana o la hermenéutica radical.³³

La conciencia histórica en y para sí (la autoconciencia de la conciencia histórica) no tiene poder explicativo alguno. Esta es sólo otra manera de decir que no puede servir como paradigma. El problema con todos nuestros paradigmas no es que se esfuerzen mucho, sino que abrigan la ilusión de que nada se les ha escapado, pues han tenido un éxito completo en su empresa. Es mucho más fácil reunir las manifestaciones concretas del espíritu de nuestra congregación que afirmar algo acerca de su núcleo.³⁴ Para discutir el núcleo, se necesita recurrir a metáforas, símiles y una terminología filosófica tradicional, a veces metafísica.

Para los competidores, el término "conciencia" puede ser confuso, porque la conciencia histórica en y para sí no es una categoría epistemológica. Es posible afirmar, si el Hegel propio de uno tiene un tinte spinozista, que es el último sujeto/substancia de nuestra época y que todo lo moderno es, en cierta forma, la modificación de esa substancia/sujeto. La modificación no es entendida en términos de causación. Permítaseme emplear el símil del árbol de la vida. El núcleo del espíritu de nuestra comunidad es como el tronco del árbol. Este árbol tiene varias ramas (prácti-

camente un número infinito) y ellas están divididas en subramas que tienen hojas y flores. Las hojas son las almas de los hombres y las mujeres. Estas almas son enteramente diferentes; sin embargo, son todas almas nacidas de la misma rama secundaria o de otra rama secundaria de una rama del mismo árbol. Esta es sin duda una explicación simplista, incluso de lo poco que está a la vista. Las ramas se conectan una con otra también de manera directa, no simplemente a través del tronco. Para hablar con Spinoza, hay que distinguir entre una cadena vertical y una horizontal de la "determinación".³⁵ Pongo la palabra determinación entre comillas, aun cuando no podamos pensar la cadena de la conexión horizontal ni podamos formar oraciones sobre ella sin emplear el lenguaje de la determinación; pero lo hacemos de otro modo, que es más adecuado para el espíritu de nuestra (propia) congregación.

La longevidad del tronco mide el tiempo de sus propias ramas, mientras que sigue siendo el mismo tronco durante todo el tiempo. Denomino a estas ramas "conciencia histórica". Hay muchas clases de conciencia histórica en el mismo árbol de la conciencia histórica. O, a la inversa, la conciencia de la conciencia histórica misma establece (o produce) sus propias etapas. El pasado tiene que ser identificado, a la vez que "absorbido por" la historia y hecho "historia". Sus estratos son identificados como las etapas de la conciencia histórica. No es necesario emplear esta terminología; de hecho, apenas se lo hace. Por lo general se habla de culturas, civilizaciones, formaciones sociales, modos de producción, épocas, edades y cosas por el estilo. Se alinean las etapas de la conciencia histórica en un campo espacio-temporal. Los rótulos son importantes, del mismo modo que las maneras de ordenación espacio/temporal. Cada rótulo pertenece a una teoría diferente, en su mayor parte también a un paradigma distinto. El pasado llega a espacioporalizarse en el proceso de haber sido absorbido por el presente. El pasado se transforma en historia o antihistoria cuando es "presenciado", y las personas que viven en los lugares remotos de nuestro planeta fueron descubiertas (y temporalizadas) cuando su mundo fue absorbido por el presente. El gran interés y devoción por la otredad de lo otro (cultura) es el signo más seguro de que esta cultura ya ha sido absorbida y que aquello que sucede sólo tiene lugar mediante su "presencia".

Parece como si yo sólo dijera acerca de la conciencia de la conciencia histórica lo mismo que desaprobé en la versión extrema del paradigma del lenguaje. La versión extremista del paradigma del lenguaje sostiene que, como todo es lenguaje, todo esta

incluido (en el lenguaje) y, como todo está incluido, no queda nada distinto (no hay nada fuera del lenguaje). A pesar de las semejanzas, las afirmaciones no son sin embargo idénticas, porque no empleo la conciencia de la conciencia histórica como paradigma. He permanecido de manera deliberada en el nivel de una descripción aproximada. La conciencia de la conciencia histórica es el proceso que se repite a sí mismo de manera permanente en el que el pasado y el futuro son absorbidos por el presente y la otredad se torna otredad dentro de la conciencia de la conciencia histórica. En consecuencia, las secuencias o etapas de la conciencia histórica aparecen, unas pocas de ellas en cuanto conciernen a un pasado que había sido absorbido, pero otras en cuanto son la manifestación de la conciencia de la conciencia histórica misma. Son aquellas ramas del árbol que han crecido en épocas diferentes.

Con todo, no afirmaré que no hay en absoluto nada externo a la conciencia de la conciencia histórica. Si supiera si hay algo externo o no, no habría introducido la idea (y la práctica) de la apuesta cósmica. La apuesta cósmica sigue siendo la manifestación del espíritu de nuestra congregación, pero nuestra apuesta es nuestra sin lugar a equívocos. Por el hecho de arriesgar nuestra vida y nuestra felicidad al jugar a cara o cruz (o al apostar a favor de no apostar), manifestamos y, a la vez, desafiamos al espíritu de nuestra congregación.

Describí la conciencia de la conciencia histórica como el núcleo del espíritu de nuestra congregación.

Empleé los términos "conciencia" y "espíritu" no meramente para ser justo con Hegel. Una de mis razones consistió en encontrar un concepto que, en mi interpretación, no fuera apto para un empleo paradigmático. Mi segunda razón fue la de despsicologizar la institución nuclear de la imaginación contemporánea. En mi opinión, no hay formas o actitudes instintivas, emocionales o volitivas inherentes al núcleo del espíritu de nuestra congregación. Es posible suponer, aun cuando también cabe hacer la suposición opuesta, que esas formas de actitudes son de algún modo "externas" a ese espíritu, por ejemplo, que ellas también abarcan elementos universales en sentido empírico. También es posible suponer, aunque también aquí cabe hacer la suposición opuesta, que algunos otros factores emocionales, volitivos o motivacionales están ligados a algunas instituciones del "espíritu objetivo" de un modo directo y no a través de la mediación del espíritu absoluto. Aquello que no es histórico en sentido estricto tampoco puede

ser devorado por la conciencia de la conciencia histórica; esto es lo que quise decir con "externo". Sin embargo, a diferencia de Castoriadis, no considero que una fuerza psíquica "externa" sea el único recurso de nuestra imaginación. Además, el término "conciencia" también tiene una connotación antipsicológica en otro respecto. Llamé al espíritu de nuestra congregación "conciencia" a fin de enfatizar que no es algo inconsciente. No es un tipo de entidad inconsciente que de algún modo no logra aparecer, que nos impide desarrollar una autoconciencia adecuada de nuestra época. Antes bien, la hiperreflexividad, la multiplicidad de fragmentos de conciencia, que se superponen y que sólo en parte son compatibles entre sí, caracterizan el mosaico incompleto en el que consiste la autoconciencia de la época. Aquello que es ante todo responsable de la falta de transparencia es lo consciente y no aquello que no lo es. Nosotros *sabemos* que somos contingentes y, debido a esto, nuestro acceso al absoluto está bloqueado. Nosotros *sabemos* que somos "productos" históricos y que aquello que producimos es a corto plazo. *Sabemos* que somos "complejos" y que todas las autodescripciones simples son mentiras, etc. Si no supiéramos lo que sabemos no seríamos lo que somos.

Tal como se señaló, la conciencia de la conciencia histórica constituye la conciencia histórica misma, junto con sus etapas. Hegel contó el relato real. Es posible narrar el relato de la conciencia histórica a partir de la conciencia del presente, porque es ahora que ha llegado a ser "reconocida". A diferencia de Hegel, es posible saber que la conciencia histórica no es "la verdad" de todas esas etapas y, sin embargo, uno no deja de estar atrapado. Pues no se puede dejar de saber que también este conocimiento sólo es "concedido" por el mismo espíritu que ha concedido aquello que Hegel sabía.

La conciencia de la conciencia histórica es el núcleo del espíritu de nuestra congregación; no es todo su espíritu. No hay "conocimiento" alguno de todo el espíritu, pero percibimos muchos aspectos de él. Percibimos, ante todo, que el espíritu de nuestra congregación está en un flujo constante, que es cambiante, que es un espíritu dinámico. Aquello que se denomina "dialéctica" es también una experiencia moderna de vida. El núcleo del espíritu sigue siendo el mismo y, no obstante, el espíritu no sigue siendo el mismo; en su mayor parte, está compuesto de opuestos o de elementos que se contrarrestan. La relación núcleo/espíritu es diferente de la relación centro/periferia o de la relación esencia/

apariciencia; aquí no hay ninguna oposición binaria. El núcleo es, más bien, una clase de disposición. Todos los elementos imaginarios que comparten la disposición del núcleo pueden surgir, transformarse, vivir y también morir en el mundo donde domina el espíritu de nuestra congregación y donde ninguna otra cosa puede dominar.

3. El imperialismo del espíritu objetivo: cultura versus espíritu absoluto

Hasta ahora, he tomado prestado el lenguaje de Hegel para contar una parte de mi relato que ya he contado muchas veces y cada vez según una versión un poco diferente; todas ellas fueron concebidas de acuerdo con el espíritu de nuestra congregación.¹⁶ Ahora tengo que regresar brevemente a mi lenguaje y narración originales.

Hay dos esferas indispensables para la existencia misma de la vida humana social.

Una de ellas es la esfera de la vida cotidiana, que abarca todas aquellas actividades heterogéneas necesarias para la simple reproducción de la unidad social particular, tanto como todos los tipos de conocimientos y aptitudes que se necesitan para el ejercicio de estas actividades. Los contenidos de las actividades son cambiantes, del mismo modo que los tipos de conocimiento y aptitudes. Pero todas las actividades requieren tres aptitudes; el empleo del lenguaje ordinario y de los objetos hechos por el hombre y el cumplimiento de las costumbres a través de la distinción entre bueno y malo, correcto e incorrecto.

La otra esfera es la esfera que da significado o la esfera que proporciona autorización, legitimación a una forma particular de vida tal como es. Denomino a esta esfera que da significado, que también establece la identidad de una sociedad y, de este modo, llega a ser el reservorio de su autoconciencia, la esfera de la objetivación para sí misma. Sólo en los albores de nuestras civilizaciones la esfera que da significado se dividió en dos esferas. Una, siguió principalmente dando significado, mientras que la otra se diferenció a sí misma como la esfera de las instituciones. Desde esta etapa en adelante, la distinción entre el espíritu objetivo y el espíritu absoluto se tornó importante.

La división entre la esfera del espíritu absoluto y el espíritu objetivo se da junto con una diferenciación espacial y temporal.

Cuanto más explícita es la división, tanto más jerárquica será la relación entre estas dos esferas. Los dioses ya no habitan entre los humanos, se tornaron más remotos y majestuosos. Eran tan aislados, ubicados "allá arriba". Al principio llegan a ser inmortales, luego eternos. El espíritu absoluto es la esfera en la que los dioses habitan; es la esfera superior o, mejor dicho, la suprema. Cuando Harold Bloom compara el Libro de J con los últimos textos bíblicos, apunta exactamente a esto. En los primeros textos de la Torah, Yahvé era una figura típica que vivía entre sus pueblos, mientras que en las últimas versiones textuales del relato llegó a ser un Rey del Universo remoto, majestuoso, justo y poderoso. Es posible observar un desarrollo semejante entre los griegos. Mientras que los olímpicos, aunque inmortales, aparecían entre la multitud y se mezclaban con los mortales, Platón inventó deidades (a veces sólo una) que fueron apartadas de la vida terrenal y que eran también atemporales, eternas. La atemporalidad (la eternidad) llegó a ser el sello distintivo de las cosas que son "de más arriba". El neoplatonismo dividió lo supremo en lo supremo inferior y lo supremo superior, y así siguiendo. Las filosofías místicas de la emanación extendieron hasta el extremo la brecha entre el espíritu absoluto y el objetivo (terrenal, institucional). Aquello que Hegel denominó la piedad del pensar (*Andacht*) se transformó en una preocupación por las cosas "de arriba". El espíritu absoluto creó sus propias instituciones. El culto del espíritu absoluto fue eliminado del culto de las instituciones políticas, como en el caso del budismo, la vida monástica o el *bios theoretikós* de Aristóteles.

En los albores de la modernidad, la relación entre el espíritu objetivo y el absoluto se tornó ambigua y repleta de tensiones. Los modernos prefirieron el espíritu pragmático, los asuntos terrenales, las cosas que son primariamente útiles. Sin embargo, como Hegel observó con agudeza, ellos transformaron al Dios Cristiano en un Espíritu remoto, en una cosa pensante. Su gusto hizo que lo trivial, lo banal, la insensatez prosaica fueran adecuados para la representación artística. No obstante, fueron los únicos que transformaron las obras de arte en objetos autónomos del culto divino. Fueron portavoces de la deificación del hombre. Reclamaron el lugar supremo para el hombre que conquistó a todos los dioses. Pero también se sintieron alienados y abandonados, arrojados hacia una angustia indefensa bajo el cielo vacío y desearon vivamente la salvación.

Durante cinco siglos, el espíritu absoluto ha permanecido suspendido en la misma ambigüedad; aún lo está. Sólo en el último

medio siglo, cuando nuestra conciencia se transformó en posmoderna,³⁷ la manifestación de esta ambigüedad llegó a ser cada vez menos directa. A la manera de un espíritu omnívoro, es posible argumentar a favor de cualquier cosa y su opuesta. Una persona prefiere a Plotino, otra a William James; en realidad no importa.

El espíritu absoluto puede tomar tres formas: arte, religión y filosofía. En sentido propio, son las objetivaciones las que proporcionan significado. Todas ellas consisten en tres aspectos: primero, la creación del objeto del culto, segundo, el objeto del culto mismo y, tercero, la piedad del pensar o el rendimiento del culto, esto es, la recepción personal y común, teórica y práctica de los objetos de culto. Si se quiere determinar si el abismo entre el espíritu absoluto y el objetivo es profundo o superficial, hay que evaluar todos estos aspectos a la vez.

El lugar de nacimiento de la modernidad, el subcontinente europeo, era pobre en imaginación religiosa original, pero rico en fantasía filosófica y en la habilidad de inventar (crear) una gran variedad de formas de arte. Las formas de arte y las filosofías han enriquecido constantemente la recepción religiosa, en particular desde el surgimiento del cristianismo. Las obras de arte y las filosofías religiosas ayudaron a salvar el abismo entre el espíritu absoluto, por un lado, y el espíritu objetivo, por el otro. La filosofía, la así llamada sierva de la teología, elevó a su dama muy alto respecto del nivel de la especulación. No sólo el objeto de culto (Dios) se situó en una esfera suprema remota —para que esto sucediera no se necesitó ninguna filosofía y ningún arte—, sino que las siervas mismas consiguieron un lugar elevado. Cuando la calidad de una pintura llega a ser de interés primario, ya no es posible decir a quién o a qué se le rinde en realidad culto aquí, al Salvador o a la belleza de la pintura. A través del servicio el arte y la filosofía prepararon el terreno para su autonomía. Entre el Renacimiento y la Ilustración, lograron de manera exitosa ocupar la posición suprema en el Reino del Espíritu Absoluto. La religión no se rinde culto a sí misma, sino que necesita de un dios (dioses) como objeto de culto, al igual que en el caso del arte (las artes) y la filosofía. De este modo se entronizaron las deidades independientes: Verdad y Belleza. No eran deidades completamente nuevas. Pero, después de haber sido degradadas por más de mil años a la posición de predicados o atributos de lo Supremo, regresaron a su trono con toda el alma; declararon que sólo ellas iban a ocuparlo.

Nietzsche dijo que Dios está muerto; fue un filósofo quien dijo que Dios ha muerto. Quería decir que Dios ya no existe para nosotros. El Dios del filósofo, observó el filósofo, ya no existe. Pero el dios del filósofo (moderno) no es el Dios del creyente. Si éste dice que Dios ha muerto, esto es un enunciado religioso. Dios, por cierto, ha muerto, pero también fue resucitado. El Dios de la religión (siempre) es resucitado. Pero el dios del filósofo es la Verdad. Cuando Nietzsche, el filósofo, dijo que Dios había muerto, quería significar que Dios ya no era más la verdad (del filósofo) o que la verdad ya no era más el Dios (del filósofo). Dijo "Dios", pero "Dios" quería decir la verdad del filósofo.¹⁸ El gobierno celestial de la Verdad del filósofo y de la Belleza del artista resultó ser de corta vida; o así parece. Pues lo que sucedió no es un regreso al *statu quo ante*, sino la *ascensión al trono de la práctica del culto*. Ni a la Verdad ni a la Belleza se les rinde culto ahora. El viejo dios de la filosofía —la Verdad— no es el objeto de devoción, ni se busca en la obra de arte la Belleza que brilla a través de la misma; antes bien, las obras mismas de arte y de filosofía han llegado a ser los objetos del culto.

En cierto modo, la filosofía ha regresado a sus prácticas anteriores: premodernas. Brinda un servicio, sin embargo no se lo ofrece a su propia deidad, al menos no de manera directa. Más bien, brinda un servicio a servicios brindados. Los servicios primarios son (fueron) brindados en la devoción religiosa (a Dios), en la devoción filosófica (a la verdad) y, al menos así se creyó por unos cuantos siglos, en la devoción artística (a la belleza). Ahora bien, se brinda los servicios filosóficos a esos otros servicios: a las filosofías, las obras de arte y las formas de devoción religiosa, tanto como a las ciencias. Después de todo, las ciencias también rindieron culto a la Verdad por sí misma, de modo que podrían llegar a ser objetos importantes para la práctica del servicio secundario. El resultado del servicio primario es ahora denominada cultura. El Dios de la filosofía está muerto; ¡larga vida a la filosofía de la cultura! La filosofía de la cultura es la filosofía del espíritu absoluto omnívoro sin identidad. La filosofía contemporánea se *brinda servicio* a sí misma (el espíritu de nuestra congregación) de un modo indirecto, porque es impotente para servir de un modo directo. "Impotencia" puede ser una expresión demasiado severa. El espíritu de nuestra congregación no tolera el servicio directo, es descartado como mentira; y es una mentira. Esta impotencia no es la ausencia de potencia, sino una abstinencia autoimpuesta, la abstinencia de la sinceridad y del honor, pero también de la conveniencia.

De este modo llegó la filosofía a ser filosofía de la cultura al servicio del espíritu de la congregación.

La filosofía de la ciencia es filosofía de la cultura, al igual que todo metadiscurso, la desconstrucción y todas las teorías del lenguaje ordinario. Repetir o reformular “argumentos” tradicionales (p.ej. el argumento de los tres mundos) es sin duda filosofía de la cultura. Estas son las filosofías felices de la cultura, porque no se preocupan; los existencialistas son los filósofos infelices de la cultura, porque ellos sí se preocupan. Pero la hermenéutica es la autoexpresión más adecuada del espíritu de nuestra congregación.

La hermenéutica es omnipenetrante: los que están en contra de la hermenéutica son también hermeneutas. Los hermeneutas median el pasado con el presente, repiensen (o creen que han repensado) aquello que una vez había sido pensado; reinterpretan aquello que una vez había sido (o ellos creen que ha sido) interpretado, lo subvierten. Dan significado mediante un significado prestado, infunden vida en el presente con sangre ajena.

La práctica hermenéutica es auténtica “piedad del pensar” (*Andacht*), cualesquiera sean las formas que tome. Aquello que es reinterpretado y mediado con el presente es resucitado o preservado del olvido por haber sido repensado. Este volver a pensar puede ser irónico y juguetón, también es posible leer un texto contra el texto; y el texto es preservado incluso si se lo lee “contra sí mismo” o de manera irreverente, irónica. Quizás esta clase de lectura es más compensadora que el resto. Suficientemente verdadera, la práctica hermenéutica es con frecuencia devocional de manera explícita. Todo texto llega a ser sagrado si se lo presenta de una manera devocional. Cada palabra tendrá así su significación, se explicará cada variación de una oración de un modo religioso.³⁹ Considerado desde esta perspectiva, no hay diferencia alguna entre comentarios sobre el Talmud y sobre la *Crítica de la razón pura*, a no ser que cuando se escriben comentarios sobre los comentarios sobre el Talmud se interpretan interpretaciones cuya fuente primera se supone que es la Ley Divina, mientras que, cuando uno escribe comentarios sobre los comentarios de Kant, es posible abrigar la esperanza de acercarse a la mente de Kant, pero no sin duda a la Mente Divina.

La *parousía* consiste en presenciar. Cuando se evoca una tradición en la intemporalidad del presente, los hermeneutas están redimiendo esta tradición. Ellos, sin duda, no redimen la tradición por la tradición misma, no por su (nuestro) propio fin. La

sangre extraña es infundida en los vasos sanguíneos modernos: la sangre extraña mantiene con vida a los modernos; no se les permite a los extraños descansar en paz porque *nosotros* queremos sobrevivir. Que algunos de esos extraños jamás hayan querido descansar en paz es otra cuestión. Por ejemplo, los griegos anhelaban la inmortalidad y alcanzaron la inmortalidad a través de sus sucesores, y mucho más a través de nosotros, con la satisfacción añadida de que sus dioses (pretendidamente) inmortales deben su inmortalidad a los hombres mortales.

Debido al apetito omnívoro de nuestra época, la lectura (pensamiento) redentora no discrimina. Y esta práctica redentora no discriminativa ocupa el mejor lugar en el espíritu de nuestra congregación.

Constituye toda una cuestión la de si ahora el espíritu absoluto puede mantener la posición elevada que había ocupado desde los albores de nuestra civilización. Que muchas civilizaciones sobrevivieron, incluso florecieron, sin rendir culto a "absolutos" es verdadero, pero esas civilizaciones antiguas no enfrentaron los peligros que surgen de la búsqueda de la deificación del hombre, por un lado, y de la narcosis privada, por el otro.

Toda rutina cotidiana tiene que interrumpirse de vez en cuando. La independencia protegida, propia de la individualidad, llega a ser insoportable en sentido psicológico si no se da de manera regular su opuesto, esto es, la entrega a lo otro con la suspensión temporaria de las barreras del ego.⁴⁰ En la vida moderna, donde por lo general la actividad ofrece muy poco respiro respecto de la rutina y casi ninguno en relación con una autodisciplina formal del cuerpo y la mente regulada desde el exterior,⁴¹ donde las prácticas naturales de la experiencia del otro han desaparecido con la disolución de las comunidades, aún la satisfacción de necesidades psicológicas elementales debe ser garantizada por prácticas proporcionadas por otras esferas. Incluso podemos referirnos a las esferas superiores sin comillas, porque, por lo general, se experimenta de este modo el hecho de que habitemos en estas esferas. La superación de las autolimitaciones y acciones rutinarias es percibida como algo más allá de y por sobre nuestra individualidad normal, pues requiere la concentración de las capacidades físicas y mentales, la fantasía, como un momento excepcional que se destaca y que es siempre rememorado. Los hombres y mujeres luchan por acciones o cosas que pueden ser rememoradas, que dejan un impacto muy fuerte sobre su memoria, porque esto es la vida. Es vivir de manera más intensa.

Una esfera es eliminada de la vida diaria si llega a ser más remota, “superior”, si es realmente posible habitar en ella, esto es, si ofrece un “mundo”. No se vive constantemente en este mundo, sino que uno puede y (de hecho) vive allí mediante la adopción de un conjunto de actitudes diferentes de aquellas que por lo general se adopta. Este “mundo” no se da significado a sí mismo, sino a la vida diaria normal. Los tres aspectos (significativo, compartido, fuera de la norma cotidiana) conciernen a la esfera “suprema” del “espíritu absoluto”.

Las necesidades psicológicas, mencionadas arriba, pueden ser satisfechas sin una esfera “elevada”. Uno puede “elevarse” con drogas, pero mediante ello no se le dará ningún significado duradero a la experiencia cotidiana. Además, el aspecto que se relaciona con “compartir” será una farsa y no sobrevendrá ninguna experiencia de una memoria compartida. Es posible compartir la rememoración de haber bebido juntos un champagne rosado,⁴² pero el champagne rosado no es un mundo donde uno habita y sin duda no le dará significado a la propia vida.

Los actos que comprometen desde un punto de vista ético, en especial si son compartidos por un grupo de personas de mentalidad semejante, satisfacen todas las necesidades que por lo general los hombres y mujeres tienen en la esfera del espíritu absoluto. Son realidades utópicas, tal como las obras de arte, las obras filosóficas y las concepciones religiosas.⁴³ Pero la diferencia entre aquellas dos clases de realidades utópicas sigue siendo enorme. No es posible regresar a voluntad al período de la guerra, la revolución o al momento fundacional de la *urbs* propia, excepto mediante el recuerdo, pero siempre es posible regresar a la esfera del espíritu absoluto cuando se siente la necesidad de habitar en ella. La utopía ética es activa, mientras que el mundo utópico del espíritu absoluto es utópico *en* la contemplación, aunque tampoco es, o sólo de manera muy infrecuente, la utopía de la contemplación.

Ninguna de estas utopías es una utopía moral. Esto es obvio en el caso del espíritu absoluto, pero no tanto en el caso de las utopías éticas. Sin embargo, los hombres y las mujeres pueden verse elevados en sentido ético en vistas de una causa moralmente ambigua (por ejemplo, una guerra), de tal manera que experimentan los momentos edificantes de la amistad, la unidad y la camaradería. La utopía moral es la utopía absoluta, pero la utopía absoluta no es la utopía del espíritu absoluto. La persona buena es la realidad utópica absoluta.⁴⁴

La piedad del pensar (*Andacht*) es el tributo que se paga a algo "superior"; no es necesario que consista en algo superior en sentido moral, aunque siempre en algo superior desde un punto de vista espiritual. El término "moralmente superior" representa aquí la *intensidad del significado*. El significado de un mundo es intensivo si es ambiguo y múltiple, de tal modo que es posible regresar a él un número prácticamente infinito de veces, siempre es posible comprenderlo de una nueva manera, tanto como experimentarlo de una manera nueva (en sentido emocional). En la esfera del espíritu absoluto impera la verdad de Heráclito: no es posible sumergirse dos veces en el mismo río. Se dice que lo mismo es verdadero de toda clase de práctica, pero apenas se es consciente de ello y no importa. Pero cuando uno ingresa en una esfera que es intensiva en cuanto al significado, uno es del todo consciente de la singularidad de cada una de las experiencias distantes. Se ingresa en el río por segunda o tercera vez porque se tiene el presentimiento de que se experimentará lo mismo una vez más, pero también de que algo nuevo sucederá. Sin tal presentimiento que nos tienta a entrar en el río por segunda, tercera e infinitas veces, podemos estar seguros de que el objeto, el relato, la concepción que primero encontramos no pertenece a la esfera del espíritu absoluto o sólo a su periferia inferior. El espíritu absoluto es la esfera de la repetibilidad, de la repetición y de haber sido repetido (del regreso y del haber regresado, como Hegel dijo) donde cada repetición perdura en su singularidad irrepetible.

Ante el Espíritu Absoluto uno se arrodilla: así dijo Hegel.

Arrodillarse es un signo de humildad. Por cierto, los hombres y las mujeres ingresan con humildad en la esfera del espíritu absoluto. La actitud lleva el mensaje de que hay algo que está sobre nosotros, que el *Hombre no es lo Supremo que Es*.⁴⁵

Los primeros modernos empujaron la esfera del espíritu absoluto cada vez más hacia arriba para introducir al máximo este mensaje. En los tiempos en que, debido a su poder, el orgullo del hombre europeo comenzó a asumir dimensiones inauditas, tenía que ampliarse la brecha entre el espíritu objetivo y el absoluto. Omnipotente en un nivel, capaz de gobernar su propio destino, el hombre sin embargo debe seguir siendo consciente de su finitud y hacer la paz con ella. El *Fausto* de Goethe contiene todas las ambigüedades de este relato.

Una esfera intensiva en cuanto al significado que es un producto hecho por el hombre, meramente humano, ya no consigue que, al ingresar en ella, los hombres y las mujeres se arrodillen

sin más. Los hombres y las mujeres necesitan aproximarse a esta esfera con humildad. Ya no nos aproximamos con humildad a una criatura nacida de una mujer terrena. Eso tuvo lugar en las épocas premodernas cuando el siervo se aproximaba al noble con humildad, el noble al rey (y todos ellos a Dios). Pero, entonces, el insolente Spinoza nos aseguró que el viejo tipo de humildad no representa en absoluto la virtud y que debe reemplazarla el amor intelectual a Dios, la clase de devoción contemplativa que es adecuada para hombres libres y dignos. El culto del héroe es la parodia del espíritu absoluto, dado que no es el autor humano de la obra el que encarna un significado superior, sino la obra misma. Pero si nos aproximamos a la esfera superior sin “devoción contemplativa”, el encuentro con lo absoluto será un fracaso. Lo absoluto no está, después de todo, simplemente allí, no es algo contenido, en sentido fáctico, en una imagen, una idea o algo que uno ve o escucha o degusta o siente, cualquiera sea la postura originaria que se tome. Sin la aptitud para recibir lo absoluto, no se lo recibirá. Esta aptitud, este gesto de responder a la llamada, la humildad, el amor intelectual, la devoción contemplativa —como se la quiera llamar— prepara a hombres y mujeres para el encuentro con lo absoluto.

El núcleo de nuestra conciencia histórica, el espíritu mismo de nuestra congregación, impide el acceso directo a la verdad y a lo bello. Nuestro *daimonion* nos advierte que no debemos exclamar al maravillarnos: ¡esta es la verdad, esto es lo bello! Pues eso sería sólo una mentira y no se debe mentir. Nuestro espíritu absoluto gira alrededor de nosotros; estamos enfrentando el pasado: las cosas verdaderas y las cosas bellas que debemos extraer de la tradición. Pero, ¿por qué debe alguien arrodillarse ante la tradición? La tradición consiste en obras humanas, artefactos. Son cosas intensivas en cuanto al significado; por eso pertenecen a nuestro Espíritu Absoluto. Las estamos presenciando, les ofrecemos *parousía*, salvación, con el gesto de la reciprocidad, pues también buscamos la salvación. Pero, ¿qué clase de salvación es ésta? ¿Puede Aristóteles salvarnos, Plotino o Descartes? Su verdad, quizás, podría, pero no buscamos su verdad, pues *sin duda su verdad no es verdad para nosotros*. O, mejor dicho, buscamos su verdad, pero no como verdad para nosotros. Antes bien, buscamos la continuación del *discurso acerca de la verdad*, así como buscamos la continuación del discurso acerca de lo bello y acerca de lo bueno. De esta manera desordenada, también estamos “presenciándonos” a nosotros mismos: al no permitir que el dis-

curso acerca de la verdad desaparezca en el olvido. De este modo, precisamente, el significado que podemos darnos a nosotros mismos consiste en sostener el ejercicio espiritual de dar significado, de no detener de manera definitiva la tarea. *Rendir culto al espíritu absoluto consiste en una tarea de conservación*. Pero cuando rendimos culto a través de la conservación, no nos arrodillamos.

Los integrantes de nuestra congregación redimen la tradición con la esperanza de la reciprocidad. Pero la congregación no será redimida, porque la verdad de los antiguos no es la verdad para nosotros. Pero la verdad llegó a ser subjetiva; nuestra verdad es subjetiva. Aquello que es verdadero en la religión, en el arte y en la filosofía es un tópico para nuestras discusiones progresivas; las opiniones difieren. La verdad no depende, sin embargo, de opiniones, las atraviesa. Aquello que es verdadero puede ser la verdad, bajo la suposición de que sea la verdad para mí o para ti.⁴⁶ Algunos explotadores de la tradición reciben de esta manera aquello que buscan, a saber su propia verdad *personal* y, a veces, también su propia *salvación privada, idiosincrásica* (Hölderlin para Heidegger). La verdad no es sólo personal, sino también inmanente y, por lo tanto, es salvación eventual. El hombre es el salvador del hombre en todo. No obstante, nuestro salvador no es el vecino, el amigo o el amante propios, sino la creación del hombre en el cuerpo frágil en el que ha llegado a encerrarse el espíritu de la antigüedad o de ayer. El espíritu todavía parece ser “superior a los hombres”, aun cuando no nos arrodillemos.

El “poder salvador” de las obras de arte y de las obras de filosofía se personaliza o, mejor dicho, se hace a la medida. Un único Homero fue suficiente para todos los griegos, una única Torah para todos los judíos, un único Evangelio para todos los cristianos: ahora cada uno de nosotros necesita el suyo propio. El carácter omnívoro del espíritu de nuestra congregación es extremadamente amigable. En el cielo de la herencia cultural todos pueden encontrar aquello que los edifica, en el supermercado de la tradición es posible satisfacer cualquier gusto. El Cielo y el supermercado son lo mismo. Depende del enfoque de nuestros contemporáneos si será para ellos un cielo o un supermercado. Aquel que se aproxima con humildad a la herencia, aquel que busca allí la verdad, el significado o incluso la salvación personal, vislumbra el Cielo. Aquel que busca diversión o un tema raro para promover su carrera académica, camina por el supermercado. Ningún uso o abuso del supermercado les impedirá a hombres y mujeres

buscar la verdad en el cielo de la tradición y ningún buscador de la verdad, dirigido hacia el cielo, impedirá que algún otro use o abuse del Supermercado y aumente las provisiones. Ambas actitudes se refuerzan mutuamente; además, también es posible combinar ambas actitudes en las mismas personas, aunque de manera simultánea.

La privatización de la salvación, libera; los hombres y las mujeres son ahora libres en su relación con el espíritu absoluto. Hay un mundo de acuerdo con cada uno: esto es aquello que yo llamé "el sujeto".⁴⁷ Si hay un mundo de acuerdo con cada uno, también hay para cada uno una cierta manera idiosincrásica de salvación. Con todo, se paga un gran precio por esta liberación. No es posible ocuparse de la salvación personal/privada, pues la experiencia es por completo incommunicable. Podemos comunicar aquello que experimentamos juntos. Cuando la misma tradición es la fuente del significado de una congregación, la congregación "rinde culto" a esta tradición. Sin embargo, la salvación personal/privada y el culto no se corresponden. Donde hay salvación personal/privada, no puede haber culto alguno, sólo un mero sustituto del culto, un culto secundario. Cuanto más vasto es el supermercado, tanto más disminuye el culto primario. En la Alemania del siglo XIX, todo niño y niña alfabetizados leían a Goethe, compartían aquí una experiencia primaria. Si un Gundolf analizaba su experiencia de la frustración de la vida tal como la había pintado Goethe, otros podían unírsele. Todavía era un culto, a la manera del gran estilo antiguo. Hoy, los estudios sobre Hölderlin, de Heidegger, son ampliamente considerados, incluso se les rinde culto en sentido religioso por parte de muchos estudiantes norteamericanos. Estos buscan ser edificados por Heidegger quien, por su parte, fue edificado por Hölderlin. Muy pocos de ellos leyeron alguna vez a Hölderlin y no me equivoco demasiado al suponer que no más que unos pocos de ellos experimentaron "la verdad" al leer esos poemas. En esto consiste el culto secundario. Y también hay culto terciario, por ejemplo cuando se le rinde culto a la persona que ha rendido culto al culto que Heidegger rindió a Hölderlin. Este ejercicio tiene que ser considerado como culto, pues no es privado. Hay grupos que lo están practicando; los miembros del grupo hablan el mismo lenguaje, comprenden las distinciones pequeñas y sutiles; son como filósofos escolásticos o talmudistas, se sienten "unidos". Pero como el culto secundario tiene un impacto menor sobre la forma de vida en un mundo donde la verdad es subjetiva, (contrariamente a

todos los mundos donde no lo era), se pierde la fuerza redentora que uno quiere obtener con el culto.

Aquí hay una contradicción que tiene que ser resuelta de una manera práctica e independiente en todas y cada una de las ocasiones. La salvación (la búsqueda de la verdad) llegó a ser idiosincrásica; no hay más escuelas, tendencias o "ismos". Todos y cada uno de los filósofos o pensadores especulativos trabajan por cuenta propia. La reacción irritada de Foucault al ser etiquetado como "estructuralista" o "posestructuralista", su protesta enfática contra el encasillamiento, llegó a ser un gesto paradigmático. Todo filósofo dirá, hoy, que no quiere ser encasillado, que no pertenece a ningún "ismo", ni siquiera a un "no ismo" tal como el posmodernismo. Sin pretensiones divinas, los filósofos y pensadores repiten la exigencia divina (mal traducida): yo soy aquello que soy, soy yo mismo y nada más. Pero en el momento en que la propia singularidad ha sido establecida mediante la iniciación de un modo idiosincrásico de *Andacht* (piedad del pensar) y uno comienza a explotar a su manera la tradición al interpretar un segmento de la misma dentro del eje de un mundo subjetivo (el mundo de acuerdo con él), el filósofo corre el riesgo de que en algún momento se congreguen a su alrededor un grupo de cultores y que transformen el "antiismo" original en un "ismo" de una nueva clase, a través de la práctica del culto secundario o terciario. En este proceso el espíritu absoluto llega a encapsularse en el espíritu objetivo. El problema no es que la esfera del espíritu absoluto desarrolle sus propias instituciones y coacciones institucionales: éste ya es un viejo problema. Por el contrario, parece como si la esfera del espíritu absoluto dejara de ser la fuente directa de las instituciones o el contenido principal de sus prácticas continuas. Antes bien, el sistema del espíritu objetivo (el sistema de sistemas) circula, distribuye y asimila aquello que ha producido el espíritu absoluto, junto con muchas más cosas y en un estilo democrático. Esta constituye una pequeña sorpresa, dado que el acceso al espíritu absoluto ha llegado a ser personal/privado (con la excepción de las religiones tradicionales, pero no con la excepción de la teología). Se ha perdido la *Tischgesellschaft* kantiana o, mejor dicho, jamás se ha desarrollado por completo. La esfera del espíritu absoluto se está afinando, pero su agotamiento es apenas visible en las bacanales de la interpretación universal.

El espíritu absoluto no es parte de la "cultura"; no puede llegar a ser cultura en y a través del culto de una tradición por la tradición misma. La creación de una obra de arte no pertenece a la

cultura; las obras de arte se transforman en objetos culturales en la relación con sus propias tradiciones, sea como continuación sea como interrupción. Para que esto suceda, hay que reconocer hasta cierto punto la autonomía de algunas artes. Arendt observa que los romanos fueron el primer pueblo de cultura; con toda probabilidad, tiene razón.⁴⁸

En la modernidad el arte creador se transformó en cultura, más aún, en cultura "alta".⁴⁹ Hoy también ha llegado a ser una parte de la tradición. Como la cultura siempre ha estado vinculada con la tradición, todo aquello que era en sí mismo cultural aspiró a llegar a ser una parte de la tradición y a adquirir inmortalidad a través de ella.⁵⁰ El arte creador moderno se comprendió a sí mismo como cultura, de modo que pudo aspirar, por derecho propio y no como intérprete, a la inmortalidad. Se vio a sí mismo como la tradición del mañana (día siguiente), pero no como la tradición del presente. En estos días, las obras de arte llegan a ser tradición en el momento de su concepción; no tradiciones del mañana, sino tradiciones del presente.

Aquello que con frecuencia se denomina "posmodernismo" no es, en lo principal, una nueva tendencia ni un nuevo estilo en el arte; mucho menos se opone al modernismo. Si se toman muchas obras por separado, se tiene la impresión de que las tendencias modernistas siguen incólumes. Pero, en general, hay aquí un cambio notable. Al arte le está sucediendo algo semejante a aquello que le ha sucedido a la filosofía. Los artistas individuales ya no se reúnen en grupos o escuelas: ya no hay "istas". No están obligados a hacer caso de rigores estéticos o criterios externos, como si aún estuvieran en la época cumbre del modernismo. Pueden hacer aquello que mejor se adapta a sus talentos; todos ellos evocan un mundo de acuerdo con sus personalidades idiosincrásicas. También son intérpretes, saquean la tradición. Sólo hay una única voz a la que tienen que prestar oído: la voz del espíritu de nuestra congregación. Y el espíritu de nuestra congregación fomenta la interpretación, la cita, volver a pensar, volver a soñar, la repetición.

La libertad respecto de la presión de estándares externos permite a los artistas buscar el camino de su verdad personal (o salvación). Con todo, aquello que se llamó culto está mucho más institucionalizado en el arte que en el pensamiento filosófico. Al culto institucionalizado de la crítica de arte y del discurso estético se le suma la especulación institucionalizada de las instituciones del mercado del arte. Hay más diversidad que nunca, hay dife-

rencia, hay algo sumamente placentero para el ojo, para el oído, algún alimento sabroso para la imaginación; y sin embargo, el espíritu objetivo devora al absoluto. La esfera del espíritu absoluto se afina, la concentración de significado es menos intensiva, el alcance de la interpretabilidad más estrecho, la eternidad más cuestionable. Como si las dos interpretaciones de la libertad, la hegeliana, por un lado, y la existencial (la nuestra), por el otro, se dieran la mano en este punto y ridiculizaran a todo aquel que creía en su incompatibilidad. Después de todo, ¿quién es el pensador o el artista que busca su salvación privada, idiosincrásica? ¿No es la misma persona que se ha elegido a sí misma como filósofo o artista y que llegó a ser a través de esta elección aquello que ya era? Después de todo, ¿no es la manera y el modo de inventar un mundo de acuerdo conmigo o contigo, de llegar a ser testigo de mi verdad o la tuya, la suprema libertad? ¿No consiste en la autonomía, la determinación desde adentro, no es la vía regia para librarse de todas las coacciones y obligaciones externas? Sin embargo, el núcleo del espíritu de nuestra congregación es la conciencia de la conciencia histórica, el espíritu que nos hace enfrentar el pasado, que abarcamos mediante el hecho de “presenciar” la tradición. Y si alguien se torna desleal en su corazón y juega con la posibilidad de una nueva metafísica u ontología, el espíritu de la congregación le susurrará inmediatamente al oído que no debe hacer eso, porque es una mentira y no se debe mentir. Y esa persona no mentirá. ¿Qué otra cosa es esto sino el “reconocimiento de la necesidad”?

4. ¿Hay verdad para nosotros? El desafío

El discurso sobre la verdad (capítulo 4) concluyó con la pregunta de si la ausencia de un concepto dominante de verdad es realmente la manifestación de la cultura dominante de nuestra época (posmoderna). Sostener que la autoconciencia histórica es el núcleo del espíritu de nuestra congregación es dar una respuesta afirmativa a esta pregunta. La conciencia histórica abre la vía para una salvación personal/privada. En la esfera del espíritu objetivo no se alcanza ninguna salvación, ni siquiera una reconciliación.⁵¹ Pero hay una pluralidad de discursos y todos esos discursos constituyen sus propios criterios de verdad. En la esfera del espíritu objetivo también puede haber consenso respecto de qué es verdad (p.ej. en un proceso judicial o en un protocolo de

los resultados de los experimentos científicos), pero este consenso diferirá, tanto respecto de su modalidad como de su exactitud. El "poder salvador" de la verdad, si queda alguno, descansa en el espíritu absoluto. Pero como las personas privadas interpretan la tradición por su propia cuenta, a la vez que la saquean, y como hay un mundo de acuerdo con cada uno de nosotros, también hay una verdad de acuerdo con cada uno de nosotros. O mejor dicho, hay muchas verdades de acuerdo con cada uno de nosotros, una Verdad el lunes y otra el martes. Esto no quiere decir que nuestra congregación carezca de espíritu (absoluto, compartido, común); más bien equivale a enfatizar el mensaje mismo de este espíritu. No es posible poner el acento muy a menudo en que el espíritu de nuestra congregación nos libera; también nos atrapa. Después de haber tomado en cuenta esta contradicción aparente, no queda nada chocante en el descubrimiento. Los primeros intelectuales modernos llegaron a intoxicarse tanto con la novedad misma de la formación social moderna que no pudieron imaginar cómo uno puede ser atrapado por un mundo donde todos han nacido libres. Ellos buscaron un culpable. Pero, ¿por qué, en este punto, deben diferir la formación moderna y las premodernas? ¿Es posible en absoluto que sobreviva un mundo sin un espíritu (compartido) de la congregación? Pero un espíritu (compartido) también debe atrapar a los individuos. Siempre hay un círculo fuera del cual no hay escape. Para hablar con Heidegger: el Ser siempre se retira; la pregunta es: ¿cuán estrecho o cuán amplio es nuestro propio círculo? Quizás Hegel haya sido sabio al insistir en que nosotros debemos girar hacia el círculo para reconocernos a nosotros mismos en su contenido (el todo), pues esto significa su mandamiento de mirar nuestro mundo de una manera racional. Sin embargo, los hombres y las mujeres modernos no prestan oídos al consejo de Hegel. Si uno es atrapado por el espíritu de la propia congregación, apenas percibe que está tan atrapado, y Hegel habla a aquellos que lo están. Sin embargo, si uno lo percibe, tratará de escapar o se dará cuenta de que no hay ninguna vía de escape. De cualquier manera, la sabiduría de Hegel aparecerá como una comodidad fácil.

El espíritu de nuestra congregación se nos presenta con un círculo muy grande, el círculo del pasado (el pasado del presente incluido). El contenido del círculo es el interpretandum y todos los interpretanda y todas sus posibles interpretaciones constituyen la verdad como todo. La verdad es todo aquello que está *dentro del todo* —dentro del círculo— pues no hay nada fuera del

todo, al menos así se presupone. La verdad es del todo inmanente. Dentro del círculo todo está permitido; después de todo, la verdad es subjetiva. Pero el círculo no puede ser trascendido. Si tratamos de trascender el círculo, el espíritu de la congregación susurrará a nuestros oídos: esto no puede hacerse más: ¡No debes mentir!

Las dos afirmaciones "La verdad es el todo" y "la verdad es subjetiva" se implican mutuamente; juntas, manifiestan el espíritu de nuestra congregación. Las infinitas verdades posibles se ofrecen a sí mismas y ofrecen el poder salvador de sus mercancías a los sujetos que, por su parte, reconocen que están arrojados detrás de los barrotes de la prisión de la historicidad.

Hegel no tenía la intención de llegar hasta esta situación, pero la vio llegar. Es posible que el pensar llegue a ser un ejercicio de mera libertad *formal* y, si esto es así, el todo y su opuesto pueden ser pensados como "verdad", dependiendo del humor momentáneo o del capricho del pensador. Hegel llamaba a esto "ironía". No puede haber sino una única verdad y, sin embargo, ¡ay!, la mirada retrospectiva que cierra el círculo del pasado puede ser indiferente respecto del contenido de este pasado. Si éste es el caso, todo vale. Para desprenderse a sí mismo (y a su filosofía) de la praxis irónica de la interpretación y el pensar, Hegel busca refugio en el cristianismo. La religión se está agotando porque su forma (presentacional) se ha desacreditado; pero no, en cambio, su contenido. Este contenido es el contenido verdadero. La diferencia entre un filósofo moderno y un cristiano devoto consiste en que el cristiano devoto se dirige hacia la verdad en la piedad del sentimiento (*Gemütsandacht*), mientras que el filósofo que reconoce la verdad de la misma verdad, piensa esta verdad. No sólo la forma de la filosofía moderna, sino también su contenido, tiene que ser la libertad.⁵² Pero, ¿sobre qué bases, aparte de su propia fe prefilosófica, identifica Hegel el contenido de la religión cristiana con el contenido verdadero? Por la razón de que la verdad cristiana es "necesaria", que se había desarrollado de manera necesaria. ¿Pero qué "verdad" no se desarrolló "de manera necesaria"? Si se piensa de un modo hegeliano, todas las verdades lo han hecho. Por lo tanto, el contenido de la religión cristiana es el contenido verdadero (la verdad como libertad) porque es el resultado final del desarrollo de todas las verdades anteriores (en plural). Este es un argumento circular y, como tal, está en su lugar adecuado; el argumento es un argumento a favor de la circularidad. El círculo mágico que nos rodea y nos define a nosotros,

modernos, es un resultado. Lo absoluto, que es el resultado, es necesario, omniabarcante y verdadero.

Hasta cierto punto, el espíritu de nuestra congregación es hegeliano, pero no tan completamente hegeliano como Hegel mismo. Se ha llegado a saber mucho de Heidegger, incluso antes de la época de Heidegger, para filosofar a través de ello. Nos comprendemos como miembros de una congregación que ha sido puesta en la prisión de la historicidad y no en otra prisión. Es una prisión porque sus habitantes llegaron a saber que todas las personas de todas las épocas estaban encadenadas a sus respectivas épocas, que sus mentes eran mantenidas en cautiverio por sus épocas, sólo que ellos no sabían aquello que nosotros sabemos. Tal como las personas de las épocas pasadas eran mantenidas en cautiverio, así también lo serán todas las personas de los tiempos venideros. Los reclusos de la prisión presente pueden saber algo acerca de las prisiones de las culturas pasadas, por lo menos que los reclusos de las últimas desconocían su historicidad. Pero no saben nada respecto de las futuras, ni siquiera si sus ciudadanos serán conscientes de su historicidad o no, ni siquiera si habrá épocas futuras en absoluto. Los modernos resultaron ser hegelianos deficientes. Pues parece ir en contra del temperamento del espíritu de nuestra congregación detectar necesidad en todo lo que ha sucedido y reclamar el conocimiento de ello. La verdad, como el todo, es un absoluto, pero no es una pretensión absolutista. Parafraseando a Heidegger: *No se presupone el carácter absoluto de este absoluto. No se lo entiende como la verdad una y única; se lo entiende como la verdad para nosotros.*

Lo que Hegel denominó "libertad meramente formal" parece conseguir la victoria como la fuente de todas las verdades.

Todos pueden buscar su salvación privada. No obstante, la imagen y dignidad anteriores de la verdad aún podrían ser sostenidas en la congregación de los hermeneutas felices e infelices, si el saqueo de la tradición se limitara a las obras, imágenes, conceptos, ideas, etc., que eran reconocidos en sus propias épocas como grandes representaciones de la verdad. Pero no existe, ni puede existir, tal autolimitación. El todo del pasado llegó a ser el País de las Maravillas y, cuanto más parece algo salirse de la norma, tanta más "curiosidad" por explicárselo tendrán los hombres y mujeres como Alicia.⁵³ Después de todo, el tesoro puede ser encontrado en la más remota esquina de la casa llamada historia; y sólo un tesoro que no ha sido encontrado por nadie antes

que nosotros puede llegar a ser nuestro tesoro privado que, quizás, atraiga, al menos por un tiempo, a un considerable séquito de cultores.

Los hermeneutas felices e infelices descifran los jeroglíficos de la historia a fin de buscar muchas cosas diferentes, tales como buena diversión, ejercicio mental, trabajos satisfactorios —o salvación— la salvación, no del pecado, sino de la contingencia. Pero sea lo que fuere aquello que busquen, contribuyen de manera voluntaria o involuntaria a que se “afine” la esfera del espíritu absoluto. Esto no es un “delito” del hermeneuta: el espíritu de nuestra congregación es un duende pérfido.

No hace mucho tiempo, la hermenéutica trajo la buena nueva de que era posible construir un puente entre nuestro mundo (conciencia, lenguaje, texto) y el otro. Si bien las conversaciones con un número casi infinito de “otros” significativos y no significativos continúan en pie, con todo, cuanto más puentes de esa clase se construyen, tanto más cautivos llegamos a estar (o seguimos estando) en la prisión de la historicidad. Construir esos puentes es exactamente aquello que ordena el espíritu de nuestra congregación (y no el de las congregaciones de todos esos otros con los que jugamos al bridge [puentel]). La vieja teoría correspondentista de la verdad, el orgullo del modernismo temprano, llegó a ser excluida del arte y está a punto de perder terreno en las empresas más teóricas, y no sólo en la filosofía. La *ironía* comienza a acentuar todas las formas y modos especulativos y teóricos.⁵⁴

La conciencia de nuestra contingencia, la libertad formal y la conciencia de la conciencia histórica son los componentes principales del espíritu de nuestra congregación. Este espíritu es absoluto en cuanto es omnipresente: está en el sujeto y su mundo, en las instituciones y en las prácticas culturales. No hay escapatoria alguna. Las pequeñas subesferas aún pueden defender su independencia relativa. Por ejemplo, no es posible sobrevivir en la vida diaria sin seguir siendo fiel a la teoría correspondentista, no de la “verdad”, sino del conocimiento verdadero. Si el gato no está sobre el felpudo, tiene importancia si alguien dice que está o que no está sobre el felpudo. La conciencia de los límites de la interpretación es tan vital como la interpretación misma.⁵⁵

Los hermeneutas infelices son aquellos que son infelices en su libertad ganada con esfuerzo, si bien no quieren perder esta libertad. Quieren emplear esta libertad, no de manera formal, sino

sustantiva. Quieren desafiar, desafiar al espíritu mismo de nuestra congregación. En vez de abandonarse al bello ejercicio de la filosofía de la cultura, anhelan la filosofía del viejo estilo: la presocrática, la socrática, la platónica, la aristotélica. Desean formular la pregunta “¿qué es esto?”, de manera directa, valiente, sin notas a pie de página. Quieren la cosa “real”, en vez del simulacro. Quieren leer los jeroglíficos del texto divino, no del texto sobre un texto sobre otro texto escrito por un comentarista menor de Kant. Anhelan la metafísica. Los más modestos quieren comunicar sus propias experiencias de vida mediante la especulación conceptual, sin ponerse el traje de un hombre muerto que sirva como un “puente” con el presente. No quieren seguir siendo los intérpretes del pasado. Sin duda, saben que no deben mentir; escuchan los susurros del espíritu de nuestra congregación. No es posible engañar al espíritu; dicho de un modo más preciso, engañar a este espíritu es contraproducente. En un sentido absoluto, también es imposible. Pero este sentido absoluto no puede ser explorado de manera absoluta. Nuestro espíritu absoluto no es transparente. Se puede intentar lo imposible, porque no se sabe si es imposible en un sentido absoluto.

En una de las escenas de la novela de Kafka, *El proceso*, un sacerdote misterioso narra la historia de un hombre que anhelaba ser admitido ante la Ley. Por lo tanto, ascendió hasta llegar a los muros de la región celestial y advirtió una puerta en la fortificación. Por lo tanto, fue hasta allí y se sentó a esperar. Allí, ante la puerta, estaba el portero y lo observaba. Después de una larga espera, se dirigió hacia el portero y le preguntó por la admisión. Se le dijo que esperara. Entonces, esperó y esperó hasta que se volvió otra vez hacia el portero y le preguntó acerca de las condiciones de admisión. El portero le volvió a pedir que esperara. En suma (para abreviar un hermoso relato), después de esperar y esperar el hombre desesperó, pues se dio cuenta de que moriría sin jamás ser admitido ante la Ley. “Lo siento —dijo el portero, mientras clausuraba la puerta y lo dejaba allí— pues esta puerta estaba destinada sólo para ti.”

¿Qué puede hacer un filósofo en la época de la hermenéutica universal? Seguir golpeando a la puerta de la prisión de la historicidad.

Notas

¹ Hegel, 1990. La tercera parte de la Filosofía del Espíritu: El Espíritu Absoluto, § 554.

² *Ibid.*, comentario (*Zusatz*).

³ He denominado a esta esfera "la esfera de la objetivación para-sí-númsima" en Heller 1984 y 1985 (en el estudio "Vida cotidiana, racionalidad de la razón, racionalidad del intelecto").

⁴ En Hegel la verdad surge del recuerdo (*Erinnerung*). La palabra *Erinnerung* es rica en connotaciones. Significa también apropiación por parte del sujeto (contrastada con *Entäußerung*) y "profundizar". Todo lo que se olvida no es objeto/sujeto de la *Erinnerung* (recuerdo) y, por definición, no participa de la verdad (ni siquiera contribuye a la verdad). Sin embargo, la verdad es también el Todo. En realidad, Hegel advierte aquello que Heidegger denominaría más tarde "diferencia ontológica" y de manera consciente decide cancelarlo.

⁵ Esta es la oración final del § 563.

⁶ La traducción al castellano de *Gemeinde* por 'comunidad' puede ser errónea.

⁷ Los judíos representaban para Hegel un problema teórico. Después de que el espíritu mundial dejó el pueblo judío y comenzó a habitar entre los griegos y por último llegó a existir después del cristianismo, los judíos deberían haber dejado de existir. Pero no fue así. Esto fue una falla de la historia universal.

⁸ MacIntyre, 1988, se ocupa del intento del liberalismo de incluir a todo ser humano, cultura y comunidad en el discurso universal sobre la justicia y la racionalidad. Sin embargo, aquello que se sostiene en este discurso (si se sostiene en absoluto) sin duda no es una identidad *cultural* que incluya también aspectos substantivos, sino una identidad meramente formal.

⁹ Véase Heidegger, 1970.

¹⁰ Feuerbach, *Kritik des Anti-Hegels* (Leipzig, O. Wigard, 1844).

¹¹ Véase el capítulo sobre la "Justicia dinámina" en *Beyond Justice*.

¹² G. W. F. Hegel, 1977, Band II (*Werke* 17), p. 343. En inglés, *Lectures on the Philosophy of Religion*.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Por supuesto, se puede sostener que los filósofos son los individuos (sujetos) típicos de la modernidad. La renuencia de Hegel a aceptar tal conclusión es obvia.

¹⁵ Por razones de simplicidad, empleo aquí un lenguaje neokantiano.

¹⁶ Entre las tres facultades cognitivas *a priori* que distingue Kant, el entendimiento y la razón constituyen un mundo (el de la naturaleza y el de la libertad), no así, sin embargo, la facultad de juzgar. Según Lukács (en la *Heidelberg Philosophy of Art*), esto deja a la facultad de juzgar—y al dominio estético—falta de una autonomía auténtica. Deleuze, 1984, sostiene la opinión inversa: según él, el estado "anárquico" de las facultades y de la libertad de la imaginación asegura la superioridad del dominio estético en contra de los otros dos.

¹⁷ Para más detalles, véase el capítulo 3.

¹⁸ § 577. "Der dritte Schluß ist die Idee der Philosophie, welche *die sich wissende Vernunft*, das Absolut-Allgemeine zu ihrer *Mitte* hat, die sich in *Geist* und *Natur* entzweit ..." (énfasis de Hegel).

¹⁹ El *Andacht* es atemporal debido a la ausencia de tiempo histórico, esto es, de tiempo externo, el tiempo de los acontecimientos externos. La distinción entre pasado-presente-y-futuro desaparece. Por eso es "presenciar". Más aún, aquello que está presenciando es lo eterno (el significado inmutable, lo absoluto). Pero el mismo *Andacht* es también temporal, en cuanto es un acontecimiento interno y el sujeto experimenta cambios a través de él.

²⁰ Los hombres y las mujeres modernos podían reconocer sus experiencias de vida muy bien en la distinción kantiana entre lenguaje pluralista y egoísta. Véase el capítulo anterior.

²¹ Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme* (Köln-Upladen, West-Deutscher Verlag, 1970).

²² En Habermas, 1974, pp. 25-75.

²³ Me ocupo de esta cuestión con más detalle en "El concepto de lo político" en Heller, 1990.

²⁴ *Ibid.*, p. 51.

²⁵ La relación entre la experiencia de la contingencia y la carencia de significado ha sido tratada en el capítulo 1.

²⁶ La personalización de la filosofía contemporánea se ha tratado en el capítulo 2.

²⁷ Es posible formular de manera importante exactamente la misma pregunta desde el punto de vista de la teoría wittgensteiniana de los juegos de lenguaje.

²⁸ Véase "¿Muerte del sujeto?", en Heller, 1990.

²⁹ MacIntyre, 1981, atribuye las teorías morales, tanto intucionistas como emotivistas, a modos de vida particulares de grupos particulares de hombres y mujeres modernos (o, mejor dicho, modernistas).

³⁰ El descubrimiento por parte de H. Bloom del autor del Libro de J como escritor genial es un ejemplo de ello.

³¹ El surgimiento de las ciencias sociales había sido discutido como una de las vías de escape de este callejón sin salida en: "Hermenéutica de las ciencias sociales", en Heller, 1990.

³² Véase el capítulo 7. En Castoriadis, 1987.

³³ "Todo es lenguaje" es un enunciado cultural omnívoro.

³⁴ El núcleo del espíritu de nuestra congregación llegó a ser una clase de "cosa en sí misma": de manera confiable sólo podemos hablar de sus fenómenos. Pues, en primer lugar, el núcleo es sospechoso (incluso puede no existir); y en segundo lugar, si hay un núcleo, sólo es posible aludir a él, insinuarlo, pues está velado en misterios.

³⁵ La cadena vertical de la determinación (substancia-atributos-modos) y la cadena horizontal de la determinación (modo causa de otros modos) se distinguen de manera estricta en la *Ética* de Spinoza. Esto tiene un impacto importante sobre la ética de Spinoza en sentido propio, pues la cadena vertical es responsable de la libertad (bondad, razón) y la cadena horizontal de la esclavitud (mal, sufrimiento, estar sujeto a pasiones).

³⁶ Me refiero aquí a Heller, 1985 y 1990.

³⁷ Se tratará esta cuestión en el capítulo 7.

³⁸ Es posible cuestionar esta interpretación sobre la base de que no es Nietzsche quien dijo que Dios está muerto, sino Zaratustra, quien no es un filósofo sino el fundador de una religión. Nietzsche, después de Kierkegaard, regresó a Platón mediante la reintroducción de los personajes de la vida además de los personajes filosóficos. Si Zaratustra es un personaje filosófico, sin duda no es simplemente el vocero de Nietzsche. Después de todo, Nietzsche puede hablar de manera directa cuando quiere. Con todo, yo atribuiría la oración: "Dios está muerto" al filósofo Nietzsche y la leería como una oración filosófica, esto es una oración que concierne a la filosofía.

³⁹ La cuestión de si uno trata de manera reverente o irreverente los textos antiguos o el texto dominante de la propia cultura o nación depende de tradiciones y actitudes. Las últimas son cambiantes (también las primeras, aunque con un ritmo más lento). Los clásicos nacionales, por ejemplo, son tratados como textos sagrados, de una manera devocional, por personas que tienen una tradición de nacionalismo cultural, aunque no por otras. Los clásicos pueden ser puestos en un altar invisible y a menudo se considera una blasfemia referirse a ellos o criticarlos.

⁴⁰ Véase "La condición humana" en Heller, 1988.

⁴¹ Véase Elias, 1978. Hay una reducción de la autodisciplina en algunos sectores que atravesaron el "proceso de civilización" en los comienzos de la modernidad, en especial en lo que se refiere a la vestimenta y el encuentro de los sexos, sin embargo una clase de ajuste en algunos otros (como los hábitos de alimentación).

⁴² He leído en una revista neoyorkina las respuestas de las celebridades locales a la pregunta sobre su experiencia más grande y más alegre durante la vida. La gran mayoría se refirió al hecho de regalar (o recibir) un anillo de diamantes (o un tapado de piel) a su amada (o amado) y, sobre todo, a los grandes momentos en los que bebían champagne rosado, en especial mientras hacían un paseo nocturno con su amada por Central Park en un coche tirado por caballos. Sólo unos pocos tenían otras rememoraciones dignas de ser mencionadas, p. ej. uno que habló acerca del regreso de su padre de la Segunda Guerra Mundial. ¿Es también retrospectiva la fantasía kitsch?

⁴³ Véase la sección sobre utopía en el capítulo 2.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ No era necesario que la clase de humanismo que situaba a la humanidad en la cima de la escala de valores rechazara la humildad; p.ej. en Kant la humildad se debe a la humanidad racional en nosotros y no a nuestra propia persona empírica o a la persona empírica de otros. La persona empírica sólo debe inclinarse ante la Ley Moral. Sin duda, la idea de la deificación del hombre cobró fuerzas y desembocó, como de costumbre, en el culto del héroe. Véase también "The Power of Shame" en Heller, 1985.

⁴⁶ Aquí regreso a la pregunta planteada al final del capítulo 4. Ahora esta pregunta se responde en sentido afirmativo.

⁴⁷ Este es el resumen de la conclusión que saqué en "Death of the Subject", en Heller, 1990.

⁴⁸ "Mass Culture", en Arendt, 1968.

⁴⁹ Según György Márkus, las ciencias naturales tuvieron un papel central en el establecimiento de la esfera específica de la “alta cultura”.

⁵⁰ Horacio reclamó fama inmortal por su traducción de la poesía griega al latín: “Exegi monumentum aere perennio ...”

⁵¹ Buscar la redención en la esfera del espíritu objetivo (en la historia, en las instituciones políticas) fue un intento que concluyó—en nuestro siglo—en la imaginación totalitaria. Por eso, ha sido abandonado (¿por ahora?). Véase el capítulo 2.

⁵² Hegel, 1990 p.ej. § 571: “Nur indem die reine unendliche Form ... die Einseitigkeit des Subjektiven ... ablegt, ist sie das freie Denken, welches seine unendliche Bestimmung zugleich als absoluten, an und für sich seienden Inhalt und ihn als Objekt hat, in welchen es ebenso frei ist. Das Denken ist insofern selbst nur das Formelle des absoluten Inhalts.”

⁵³ Del mismo modo, también la “mala gramática” de *Alicia en el país de las maravillas* será objeto de la curiosidad y la interpretación.

⁵⁴ La ironía está nuevamente de regreso, tanto en su versión antigua/socrática como en su versión romántica. Derrida y Rorty, De Man y Luhmann, son todos “ironistas”, si bien representan diferentes versiones de ironía.

⁵⁵ Eco, 1990. En su novela (Eco, 1989), Eco ejemplificó —a sabiendas o no— la tesis de que existen esos límites.

En la estación de ferrocarril

1. En la estación de ferrocarril

Muchas personas establecieron su hogar en estaciones de trenes y aún lo hacen. A los hippies les gustaba vivir allí en los años sesenta y los setenta y, sin considerar si a los pobres y desamparados les gusta o no, hoy ellos viven allí desde Nueva York hasta Bombay: no tienen ninguna otra opción. Para estas personas, las estaciones de trenes son aún alojamientos provisorios. Sin embargo, la estación de ferrocarril metafórica, donde los habitantes de nuestro mundo recién comienzan a establecerse, ya no es más un alojamiento provisorio. Uno se establece allí para toda la vida.

Para Hegel, el presente era la estación terminal de la historia. Esta estación terminal era como un puerto. Después de varios miles de años de navegación, la nave de la historia ha regresado finalmente a casa. Al llegar a Descartes, en su historia de la filosofía, Hegel señala repetidas veces que somos como marineros que gritan "¡Tierra!" cuando reconocemos las costas muy familiares: finalmente hemos regresado. La concepción hegeliana del viaje culmina en el momento del "regreso", como la concepción de Ulises o la de la sonata de Beethoven *Los adioses*.¹

En el año de la muerte de Hegel nació el tren. El siglo XIX y la mayor parte del siglo XX estuvieron bajo su hechizo. El tren y la estación de ferrocarril comienzan a dominar, de manera consciente o inconsciente, la imaginación histórica. El tren físico y el tren metafísico se funden en las imágenes de la fantasía social. Impregnada por esta concepción, incluso la fantasía naviera tradicional está cada vez menos vinculada al deseo del regreso. En la *Invitation au voyage*, de Baudelaire, se navega hacia un desti-

no extraño, desconocido, pero paradisíaco. La novedad de la fantasía del tren/locomotora se ejemplifica mediante la recepción del cuadro de Turner, *El gran tren occidental*. En 1844, la mayoría de los críticos se quejaba de que era muy difícil identificar como un tren aquello que aparecía en la pintura. Una década más tarde, esto habría sido obvio para todo niño de diez años de edad que viviera en cualquier gran ciudad de Europa.²

El tren se mueve hacia adelante; se supone que también la historia se mueve hacia adelante. El tren se mueve hacia adelante sobre los rieles, de estación en estación. La historia, así creen muchos, tiene sus leyes inmanentes y no puede moverse hacia adelante sin seguir estas leyes, desde una estación futura hacia la otra. Algunos pasajeros suben al tren, otros bajan. Los pasajeros cambian, pero el tren sigue andando o, mejor dicho, corriendo. Quienquiera esté sobre el tren será llevado al destino prefijado, conocido o desconocido. Conocemos las estaciones y destinos futuros de nuestro viaje si estamos familiarizados con el horario de trenes; lo mismo vale para la historia. El horario del tren de la historia necesita ser establecido de una manera científica. El tren es tirado por una locomotora; lo mismo vale para la historia. Cuanto más poderosa es la locomotora, tanto más rápido el tren; lo mismo vale para la historia. A veces, se identifica la historia con la locomotora misma. La locomotora es manejada por maquinistas; también la historia necesita maquinistas que sepan cómo alimentar el progreso, de modo que su velocidad continúe aumentando.

Todas las grandes estaciones de trenes de Londres fueron construidas o reconstruidas de manera sustancial en la época misma en que Karl Marx estaba trabajando en su *magnum opus*, retirado en sus modestos alojamientos: King's Cross en 1851-2, Paddington en 1854, Victoria Station en 1861, Charing Cross en 1866, St. Pancras en 1868.³ No tanto el tren físico, sino, antes bien el campo de fantasía que surgió de él, esto es, la imagen del tren metafísico y la estación de ferrocarril metafísica, debe haber ejercido una profunda influencia sobre la imaginación histórica de este eminente emigrante alemán. Aquello que le sucedió a Napoleón también le sucedió al tren. Desde mediados del siglo XIX en adelante, y de manera creciente, las imágenes del tren, el ferrocarril, la locomotora, la estación de ferrocarril, los rieles, los viaductos, el túnel y el mismo viaje en tren llegaron a ser contenidos de sueños en su condición de portadores y manifestaciones de anhelos y deseos inconscientes.

La fantasía del tren aún domina las pesadillas de la heroína de *El Hotel Blanco*.⁴ Pero, aquí, el significado de la metáfora del tren ya se ha tornado confusa, porque el gran viaje, como Semprún lo llamaba, el gran viaje en tren que la heroína de la novela aún no podía determinar, resultó ser el recorrido hacia el destino del "Infierno hecho por el Hombre". Una estación de ferrocarril sirve como la metáfora del Holocausto: la estación de ferrocarril de Auschwitz. Las personas reales mismas, aunque pasajeros irreales de trenes reales, son transportadas por la locomotora del progreso histórico hacia su destino final, llamado en código la solución final. Auschwitz destruye las imágenes dominantes del tren como el vehículo de la historia, mediante la concientización de una de estas imágenes. Aquí se trata de un viaje hacia lo desconocido, cuyo itinerario es conocido por los planificadores, no por los pasajeros, aquí es el lugar desde el cual no hay regreso alguno, aquí está el fin como futuro absoluto.

Después de haber reflexionado, aunque nunca de manera suficientemente seria, sobre este viaje y también sobre aquel otro trayecto que llevaba a hombres y mujeres a las remotas regiones árticas de Siberia, las islas del Gulag, nuestra generación se tornó reacia a volver a subir a esos trenes rápidos de la historia. Así, los habitantes del mundo moderno llegaron a darse cuenta de que es mejor para ellos establecerse, de una u otra manera, en la conocida estación de ferrocarril del presente.

Las estaciones de ferrocarril y, en particular, las estaciones principales y terminales del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, se caracterizaban por un fuerte contraste entre la disposición funcional del complejo edificio y la fachada esplendorosa. Antes del siglo XIX, la fachada era sólo el aspecto más notable del exterior de un edificio, fuera una iglesia, un municipio o un palacio. Los palacios contenían a veces mazmorras horribles, pero el exterior del palacio no era la fachada de esas mazmorras. La representación era acorde al estilo de vida representado. Respecto de esto, podemos abrigar cierta duda en el caso de algunos edificios característicos de bancos (p.ej. el Banco de Inglaterra), pero no los banqueros contemporáneos. Ellos se veían a sí mismos como príncipes de su época y, desde luego, llegaron a ser nuevos príncipes. En el otro extremo, en la ciudad portuaria sin ley, el puerto se mostraba tal como realmente era: pintoresco, peligroso, bullicioso y sucio. Se hizo visible aquello que "era"; el vientre de la institución estaba vuelto del revés. En general, se

dio por supuesta la unidad (dialéctica) de lo interno y lo externo. Desde luego, Hegel vivió antes de la construcción de las primeras estaciones de trenes.

La discrepancia, más aún, el contraste entre lo interno y lo externo puede ser latente o explícita. En ningún lugar es tan explícita como en el caso de las estaciones de ferrocarril, ni siquiera en los edificios de los mercados de alimentos. Las fachadas de las estaciones de trenes sugieren magnificencia. La primera estación de Euston es clasicista; promete el interior de un templo griego. Sin embargo, la mayor parte de las fachadas son de estilo romántico o romántico ecléctico: parecen palacios. El reloj de la torre de control la asocia con la torre de una iglesia. Pero aquel que entra en una estación de ferrocarril se encuentra en un mundo por completo diferente. Aquello que cubre el exterior es algo diferente: el mundo de la función y de la máquina. Es el vientre de la fábrica, del que nadie puede escapar, pues todos tienen que entrar.

La fachada de la estación de ferrocarril del siglo XIX es una fantasía arquitectónica construida a partir de algunos elementos bellos tomados del mundo de lo muerto. Aquello que esta fachada cubre es el desorden, la desarmonía y la fealdad, pero algo que está muy vivo. (Por contraste, en la estación terminal de Auschwitz, donde el tren de la historia de nuestro siglo era descollante, la fachada era la apariencia de la vida que ocultaba el asesinato.)

La fantasía arquitectónica de la fachada no requiere del adorno poético, sólo el interior, el vientre escondido de la estación. La complejidad de la sugestividad visual del interior de un edificio de ferrocarriles se puede ejemplificar de la mejor manera a través de la serie de pinturas que hizo Monet de la antigua Gare Saint-Lazare.⁵ La locomotora y su humo dominan estos cuadros. La vivacidad se origina a partir de las locomotoras, sea que estén estacionadas o justo entrando desde lejos. La gente también está allí, pero está pintada en masa. No se presenta a los individuos singulares de modo que exhiban su singularidad, ni siquiera como figuras en miniatura, tal como por lo general es el caso en las demás pinturas de Monet sobre la ciudad, por ejemplo los cuadros de Saint-Germain-L'Auxerrois y el Boulevard des Capucines. La oscuridad de la estación y el humo amalgaman a las personas individuales en masas indeterminadas. Pero algo más, algo mucho más profundo, aparece a través de esta consideración en apariencia técnica. Las personas que están en la estación son contin-

gentes. No pertenecen a la estación, sea como individuos sea como miembros de una clase social. Están ahí sólo por casualidad porque los trenes están allí. Mañana habrá allí otras. Las personas en la estación de ferrocarril son indeterminadas, indefinidas, no son personas. Esta indeterminación, esta contingencia de su presencia moldea a hombres y mujeres en masas oscuras e indistinguibles en esta estación. Los trenes, los rieles, las locomotoras son los héroes reales; ellos, en particular las locomotoras, son los individuos. Son los únicos que resaltan. Las locomotoras no son contingentes, pertenecen por necesidad a la estación de ferrocarril. La estación de ferrocarril es su hogar y su principio de vida, el humo, la nutre. Una locomotora de un solo ojo, un cíclope de hierro, domina el cuadro más poderoso de Monet con tema de trenes, de 1877. Aunque por casualidad hay un hombre en primer plano, sigue siendo sólo un manchón ampliado, mientras que el héroe-máquina macizo resalta de manera clara y distinta y se asemeja a un obrero triste, cansado, pero invencible. El mito del proletariado del siglo XIX también está enlazado con la institución imaginaria de la estación de ferrocarril.

La estación de ferrocarril está ubicada en la ciudad. Media entre la ciudad y el tren, entre lo tradicional y lo nuevo, entre *topos* y *eutópos*, entre el pasado y el futuro. La fachada mira hacia la tradición, el pasado y el hábitat. Los motivos arquitectónicos eclécticos tomados de motivos antiguos y citas de viejos estilos pertenecen a sus rasgos típicos. Muchas fachadas de estaciones enfrentan a una gran plaza, tal como lo haría una iglesia. Otras, dominan como torres sobre el resto de edificios al final de una amplia avenida; ellas inhalan el aire de la ciudad y lo exhalan. Pero las estructuras interiores de las estaciones de trenes miran hacia lo nuevo, lo desconocido, el futuro. Frente a la fachada están los *flâneurs* [paseantes]; hombres y mujeres que se toman tiempo. Los hombres usan bastones, no tienen prisa. Cuanto más se aproxima uno a la entrada, tanto menos puede verse la fachada, tanto más aumenta la velocidad. Las formas se desvanecen y las personas llegan a estar atrapadas por el tiempo. Es posible perder algo para siempre si se llega un solo minuto tarde, por lo tanto uno no puede darse el lujo de llegar tarde; es necesario abrirse paso a través de la multitud. Se busca al mozo de cordel, se grita; aquí están las maletas, no se puede dejar el hábitat propio desnudo, por lo tanto uno lleva al futuro una maleta llena de tradición y también se las arregla para hacerla entrar en la

propia historia personal. El conductor toca el silbato, el motor se enciende, tomas el tren y subes. Crees que finalmente has tomado el tren, pero fue el tren el que te ha tomado a ti, llevándote lejos hacia destinos desconocidos.

La estación de ferrocarril media entre el pasado y el futuro; atrapa el presente absoluto. Los hombres y las mujeres en la plataforma ya están parados fuera de la tradición. Pero aún se demoran en el suelo de la ciudad, aún no han partido, aún podrían permanecer y regresar. Sin embargo regresar, el gran sueño del navegante, no es el sueño del pasajero de tren; su presente absoluto es el momento de la partida. Los modernos, Fausto, Rubempré, Peer Gynt, todos ellos sueñan con la partida. Si regresan, cosa que aún podrían hacer, regresan como fracasados; de manera alternativa, pueden despedirse del sueño del gran tren del progreso.

Ha habido sólo pocas grandes ciudades portuarias; los buenos canales de navegación son raros. Pero todas las ciudades, estén ubicadas en la cima de una colina, en el desierto o en un valle fértil, pueden tener sus estaciones de trenes típicas. El artífice se independiza de la naturaleza; el riel, el viaducto, el túnel cruzan en todas direcciones el mapa de los continentes. Todo estado, nación, ciudad puede llegar a ser histórico. Las fachadas de las grandes estaciones de trenes también podrían reflejar las ambiciones de los estados y las naciones. No sólo los individuos tratan de tomar los trenes rápidos metafóricos de la historia moderna: también las naciones y los estados.

Las metáforas dominantes del puerto marítimo, la estación de ferrocarril y el aeropuerto representan las etapas del desarrollo de la conciencia moderna. Como metáforas, ellas poetizan o demonizan los puertos, las estaciones de trenes y los aeropuertos reales como fuentes de imaginación. El puerto marítimo metafórico está asociado con el velero. El primer vapor aún encaja en el cuadro, sin embargo no lo hace ninguno de los vehículos flotantes contemporáneos. Ahora el viaje por mar está "privatizado": ha llegado a estar asociado con el deporte o el lujo, pero no con la historia. La fantasía del tren rodea a la locomotora impulsada a vapor; el automóvil no produce miedo y atracción como lo hizo el monstruo de hierro que una vez cargó el peso de la imaginación histórica. El aeropuerto comenzó en el momento en que finalizó el puerto marítimo. El lugar cubierto de hierbas donde los pequeños aviones despegaban y aterrizaban alimentó la imaginación

privada, pero no la histórica, mientras que los aviones de guerra fueron una parte de la historia en un sentido tan directo que se les impidió llegar a ser metáforas de la historia. Los aeropuertos internacionales de jets y los grandes aviones de pasajeros llegaron a ser, finalmente, los últimos herederos de los puertos y veleros legendarios; como si la conciencia histórica moderna hubiera vuelto a la imagen una vez vigorosa del regreso al hogar.

El monstruo de un ojo del cuadro de Monet es gigantesco; se ve fuerte, poderoso, sucio y cansado. Dije "el", pues la locomotora es de sexo masculino. Como señalé, nos recuerda a un obrero; es la versión, en términos de máquina, del maquinista que la alimenta. No transporta a ninguna persona en su parte inferior, su carga es su propio alimento: carbón. Aquí nada nos recuerda a un velero. El velero es una mujer, una madre, una esposa o una ramera. Lleva a todos los marineros dentro de su cuerpo. Es blanca, incluso cuando está sucia; es protectora, incluso cuando es miserable. Ellos la maldicen, pero la aman. Por último, el avión es hermafrodita o, mejor dicho, un pájaro asexual, un albatros de acero, elegante desde lejos en su rápido vuelo, pero torpe sobre la tierra, como un pequeño barco en los muelles. Los primeros modernos habitan en sus historias, los modernos persiguen la Historia, mientras que los posmodernos son los viajeros, tanto de la Historia (con H mayúscula) como de las historias de un pasado pintoresco.

El buque no es un vehículo, sino un hábitat. Es el hogar del capitán y la tripulación; es también el refugio de todos los pasajeros, una isla de relativa seguridad. Aquel que se embarca en un buque suscribe la ley del mar. El barco es una ciudad donde hay contrato, sin embargo también mando y obediencia. Las personas que comparten una travesía en buque llegan a familiarizarse con sus caracteres a través de encuentros diarios y también de situaciones límites. Sus relatos privados son tejidos con los hilos de una experiencia común. La historia compartida, la historia colectiva, es a la vez la historia de cada uno.

Es posible describir el modelo típico de un viaje en buque metafórico mediante las siguientes secuencias: (1) la partida: se deja la tierra firme bajo los propios pies para descubrir mundos desconocidos, para enriquecerse y regresar; (2) establecimiento de una nueva comunidad sobre el buque; conflictos, quizás también desastres, pero finalmente rescate; (3) descubrimiento de nuevas tierras y personas, a través de ello la satisfacción de las necesidades de la curiosidad y el afán de riqueza y poder; (4) regreso: el

fin del ciclo. Pues, un concepto cíclico de la historia domina en la metafísica del puerto. Cada viaje es una aventura, una historia por sí misma. Hay muchos viajes, con sus propios conflictos y aventuras, de modo que también hay muchas historias. Pero no aparece ninguna historia universal. En el nivel de generalidad aún domina el espacio y no el tiempo. Lo otro está separado de nosotros por el océano en el espacio, no por el océano en el tiempo. Por eso el navegante puede regresar a su presente absoluto, al puerto, al puerto marítimo que ha seguido siendo casi el mismo, aunque él —y sus compañeros de viaje— hayan cambiado. El último aspecto subraya la novedad de la concepción cíclica de la historia característica de los comienzos de la modernidad. Cada viaje es una nueva experiencia, una nueva historia que cambia a todos aquellos que lo viven. Si un buque encuentra a las Sirenas, su canto será escuchado también por los pasajeros y la tripulación y no sólo por un capitán mitológico que, a diferencia de Odiseo, no conservará la experiencia —y la tentación— sólo para él.

La metafísica del tren es la metafísica de la historia lineal. La locomotora lleva el tren hacia adelante, siempre hacia adelante, sobre los rieles de la historia. El tren no conoce ningún obstáculo. El mar carece de importancia, dado que en el siglo XIX, historia “universal” significa historia “europea”. Los pasajeros no importan mucho en esta concepción. Ellos son los espectros oscuros amontonados en las estaciones, la cacofonía de sonidos indistinguibles de origen humano y no humano. Sólo se distinguen la voz siniestra e impersonal del altavoz y el ruido de la locomotora que despidе su vapor. Los pasajeros están aislados en vagones y compartimentos. Pueden estar sentados allí durante todo el viaje sin jamás intercambiar una sola palabra. No es necesaria la cooperación de los pasajeros. En lo que concierne al éxito del viaje, son irrelevantes. Sólo importan la velocidad, la ocupación del maquinista y el destino hacia el cual el tren se dirige, pero los pasajeros no importan en absoluto. Reina la ausencia total de toda línea de conexión entre la acción, el ethos o la comunicación de los pasajeros, por un lado, y la velocidad del tren, el éxito del viaje, por el otro. Reina el aislamiento total, la atomización de los pasajeros, que se han abandonado ellos mismos a un Monstruo de Hierro y a sus poderes meramente mecánicos y se dejan llevar a sí mismos adonde sea que los rieles estén dirigidos.

El aeropuerto está separado de la ciudad, incluso de sus suburbios. Es extraterritorial y no extratemporal. Aunque los edificios del aeropuerto, incluso más que las estaciones de tren, están

separados en complejos exteriores e interiores, no hay ningún contraste entre ellos. Los edificios del aeropuerto son eminentemente funcionales, no tienen fachada. No necesitan ninguna, pues ellos no vinculan la imagen de una historia lineal que progresa rápidamente con una tradición urbana. También las estaciones de trenes o las estaciones de ómnibus modernas parecen aeropuertos. La arquitectura sigue el cambio de una imaginación donde las estaciones de trenes ya no son más protagonistas.

La concepción del avión está centrada en el ascenso y el descenso. El avión asciende desde donde estamos, pero desciende en algún otro lugar. Esta es una concepción espacial dual: arriba y abajo, aquí y allá. El segundo movimiento espacial (aquí y allá) puede hacernos acordar el de los viejos cruceros a velas. Pero "volver a casa", regresar, esto es, la concepción cíclica de la historia no juega un papel eminente en la institución imaginaria de los aeropuertos. Dada la breve duración de un vuelo, no se forma ninguna comunidad entre los pasajeros, el capitán y la tripulación. (Un desastre de considerable duración donde se ponen a prueba el aguante, el coraje y la honestidad de la tripulación y los pasajeros es un "relato de buque", incluso si sucede sobre el avión. El lenguaje empleado, por ejemplo, la expresión "piratas aéreos", proporciona un ejemplo.) Si bien en la imaginación del viaje aéreo los pasajeros no desempeñan un papel más destacado que en la imaginación del viaje en tren, ellos no están sujetos a la necesidad histórica imaginaria, sino a la necesidad de las leyes de la naturaleza. La fantasía del tren es historicocéntrica, la fantasía aérea es *geocéntrica*. El pasajero ya no está relacionado con su ciudad, tierra, país, con su hábitat histórico, sino con la tierra en general, con su hábitat geológico. Ni siquiera la retemporalización de la imagen del viaje aéreo a través de la fantasía del viaje espacial en cohete tiene algo que ver con la metáfora de la historia universal. El pasado y el futuro de la ciencia ficción son eminentemente ahistóricos. El modelo cíclico puede jugar aquí algún papel; el regreso de la nave espacial (nuevamente, ¡una nave!) es la culminación del drama. Pero la nave espacial regresa a la Tierra, al hábitat geológico del *homo sapiens* en general y no a un hogar particular. La tradición, este sello de la fantasía histórica, está totalmente ausente; detrás de las operaciones de todos los artefactos mecánicos desensibilizados, la realidad natural y la solidaridad de la Madre Tierra persiste en su entera majestad.

La estación de ferrocarril, un vínculo entre la ciudad y el viaje, la tradición y el futuro, es la metáfora del presente absoluto. Para

decirlo en el espíritu de esta metáfora, vivir en la estación de ferrocarril es la resolución de vivir en el presente.

La resolución es una elección; del mismo modo la resolución de vivir en el presente es una elección. Si no hay conciencia histórica, es posible vivir en el presente sin elegirlo. Pero, entonces, no se vive de un modo histórico o, mejor dicho, la existencia histórica propia sigue siendo (o llega a ser) inconsciente. Desde entonces, la existencia histórica llegó a ser un asunto de reflexión, el desdén del filósofo se volvió contra el hombre que vivía sólo en el presente, y con justicia. Vivir en el presente de manera inconsciente es una actitud prerreflexiva. Sin embargo, vivir en el presente por elección es posreflexivo. Sólo se puede hacer esa elección cuando las personas ya han desarrollado una elaborada conciencia histórica.

Como la conciencia histórica es la institución imaginaria central del espíritu de la congregación moderna, los modernos perciben su presente como una especie de estación de ferrocarril. Hubo muchas estaciones de ferrocarril, esto es, culturas, en el pasado y volverá a haber muchas en el futuro. Mientras prevalezca esta conciencia, también prevalecerá la modernidad. Mientras prevalezca la modernidad, vamos a vivir en la estación de ferrocarril metafórica. Pero, frente a esta vida y a esta conciencia, es posible adoptar actitudes muy diferentes. Es posible insistir en que nuestra estación de ferrocarril es muy especial, porque a partir de la torre de control de esta estación podemos llegar a conocer todas las estaciones anteriores y también todas las futuras. También se puede prestar atención a los trenes rápidos que se detienen — si se detienen — en nuestra estación de ferrocarril sólo durante unos pocos minutos. Esta disposición de ánimo suscita el deseo de no permanecer en esta estación, antes bien toda la estación debe abordar el tren a fin de correr hacia el futuro con la velocidad del expreso. Atrapados por este espíritu, los liberales prometieron un progreso infinito, los marxistas una sociedad sin alienación y, junto con muchos otros modernos, también un paraíso sobre la Tierra. Pero, después de que resultara que estos famosos trenes podían ser manipulados por maquinistas diabólicos y que la locomotora de la historia puede llegar a detenerse en una estación terminal llamada Auschwitz y el Gulag, la autocomplacencia del siglo XIX se perdió. De este modo pareció corroborarse la gran narrativa alternativa de la Edad moderna, la de la decadencia y la degeneración. Nuestra estación de ferrocarril será entonces injuriada como la peor de todas las culturas y se idolatrará la

vida sin estaciones de ferrocarril o anterior a ellas, esto es, la vida premoderna. Al mismo tiempo, se olvidará que nuestra estación de ferrocarril sólo puede ser rechazada desde la plataforma de esta estación de ferrocarril. La actitud es profundamente inauténtica. El creyente en el progreso infinito y el paraíso construido por el hombre sobre la Tierra, por un lado, y el romántico que golpea a la modernidad, por el otro, hacen lo mismo. Siguen viviendo en la estación de ferrocarril del presente, pues no pueden evitarlo. Viven allí y, sin embargo, prefieren vivir en algún otro lugar; le dan la espalda al "aquí y ahora" para dirigirse hacia otras estaciones de trenes de las que no sabemos casi nada.

Las personas que eligen la vida en la estación de ferrocarril eligen su presente; nosotros podemos, desde luego, elegir nuestro presente. Al optar por el presente, uno no dice que éste es el mejor mundo posible. Sin duda, uno tampoco dice que éste es el peor mundo posible. Lo que ante todo se dice es lo siguiente. Este es nuestro mundo. En este mundo (esta estación de ferrocarril) yo he sido arrojado por accidente; aquí llevaré adelante mi vida y en esto no tengo elección. Con todo, puedo reelegir aquello que de todas maneras hago o, de manera alternativa, puedo elegir algo que soy incapaz de hacer, a saber, vivir en algún otro lugar. Es cierto que en el nivel del espíritu absoluto es posible vivir en algún otro lugar. El espíritu absoluto también transfigura las estaciones de trenes del pasado, las presentes y las futuras, pero no puede modificar el radio de acción de esas personas que están viviendo en esta particular estación de ferrocarril y no en otra. Se actúa con responsabilidad dentro de la esfera del radio de acción propio. El radio de acción de los actores presentes se extiende hacia el pasado del presente, ciertamente hacia adelante, hacia el futuro del presente. Pero el pasado del presente y el futuro del presente son el pasado y el futuro de nuestra propia estación de ferrocarril y tienen muy poco que ver con esas estaciones en ruina, y tampoco tienen que ver con aquellas aún no construidas.

La conciencia histórica de la generalidad reflejada (que también puede ser denominada la conciencia histórica posmoderna) transforma la analogía espacial del tiempo desde las metáforas anteriores tales como líneas, árboles y espirales en un campo que se asemeja a un mapa totalmente cruzado por líneas férreas. Hay muchas estaciones sobre el mapa, algunas que vemos, otras que sólo sospechamos. Además, sabemos que las nuevas estaciones también se unirán a esta república de todas las estaciones de

trenes. La república de todas las estaciones de ferrocarril constituye la condición humana, que es el mundo humano.

Cada estación de ferrocarril del mundo humano es diferente de las demás, aunque el historiador señale que también aquí hay estilos. Hay líneas ferroviarias continuas, pero también líneas que no terminan en ningún lugar. Y si bien aquí se habla de la república de las estaciones de trenes, no es necesario sacar la conclusión de que todas estas estaciones (conocidas o desconocidas, pasadas y futuras) son de la misma grandeza y dignidad. Allí donde captamos líneas sobre el mapa, nos vinculamos de manera invariable con estaciones de ferrocarril y con trenes que transportan a sus pasajeros constantemente cambiantes desde algún punto de partida hasta una estación terminal, donde preservará cierta experiencia acumulada en ruta. No es posible deducir un sistema de este mapa. Este es el enigma de la historia que no se puede resolver, quizás porque no hay tal enigma, sólo mera contingencia, o quizás porque alguna inteligencia desistió del enigma al querer que permanezca irresuelto.

La elección de vivir en la estación de ferrocarril no está determinada por el reconocimiento de que la historia no es lineal, progresiva o regresiva o, lo que es lo mismo, espiralada, que ningún modelo de regularidad universal puede describir qué es la historia, que un mapa ferroviario, curioso y siempre incompleto, haría un mejor trabajo. La resolución de vivir en la estación de ferrocarril del presente es una jugada original. Pero la nueva representación espacial de las formas de vida y las culturas, por un lado, y la elección de vivir en nuestra estación, por el otro, son, tomadas en conjunto, manifestaciones del desplazamiento en el espíritu de nuestra congregación. Por lo tanto, nosotros, hombres y mujeres de la era posmoderna, nos establecemos en la estación de ferrocarril del presente. Podemos hacerla habitable; también podemos transformarla en un infierno. Nuestros contemporáneos, que se eligen a sí mismos bajo la categoría de lo universal, hacen más habitable la estación de ferrocarril en virtud de su sola elección.

Cuando se recibe un regalo de cumpleaños, es posible aceptarlo con gratitud. También es posible enojarse, porque se esperaba algo más grande, más costoso, más característico. Pero no ayuda tomar el regalo de mala gana, antes bien, echa a perder el placer y el disfrute que se obtiene del regalo que de hecho se ha recibido. Pero la más estúpida de todas las cosas consiste en destruir nuestro regalo de cumpleaños por rabia porque nuestras expectativas han sido traicionadas. El presente es el regalo de cumpleaños que todos los habitantes de nuestra cultura han recibido.

Puede haber estaciones de trenes más bellas, amplias, más luminosas, más ricas, más seguras. Sólo que por casualidad ésta es nuestra estación.

2. Mundo, cosas, vida y hogar

El libro de Arendt *La condición humana* también puede ser leído como una narración histórica. Leído de esta manera, se presenta como una clase de *Verfallsgeschichte*. Cada una de las tres formas principales de *vita activa*, esto es la acción, la creación y el trabajo, ha dominado, una después de otra, los tres grandes periodos de la historia europea: para los antiguos, la acción fue la suprema forma de vida activa, mientras que, para los primeros modernos, la dignidad de la creación estaba por encima de todo; pero, en el mundo contemporáneo el trabajo llegó a ser el tipo dominante de actividad humana. El trabajo, como la actividad que consiste en la mera reproducción, es necesario para sobrevivir, mientras que la creación y, en especial, la acción son lujos. El lujo no es aquello que está por encima de la necesidad en términos de consumo, sino aquello que está por encima de la esfera de la necesidad en general; dicho de manera contundente, los actos que proceden de la libertad son tales lujos. La acción política es libre, en cuanto es la iniciativa absoluta y produce algo completamente nuevo por sí mismo, la creación es libre en cuanto inmortaliza la acción y produce un mundo que perdura; sin embargo el trabajo no es libre de manera preeminente.⁶

Leído como una narración, el relato de Arendt es la inversión del hegeliano; la historia europea no se ocupa de la extensión progresiva de la libertad en el mundo, sino de la disminución progresiva de la libertad en el mundo. Pero estos dos relatos también pueden ser considerados como complementarios. Para Hegel, la "mayor libertad posible" en el mundo equivale a la mayor libertad posible para todos. Hegel describe el mundo moderno en estos términos; el mundo moderno ofrece las mejores condiciones (óptimas y maximales) para la actividad libre de todos, sin embargo, de ninguna manera las mejores condiciones para la actividad libre intensiva (o absoluta) de los pocos. Cuando Hegel habla de la actividad libre en el sentido de Arendt, describe sin vacilación su desaparición. La iniciativa *ex nihilo* en la acción requiere que unos pocos estén por sobre los otros sin tener responsabilidad (institucional) ante nadie excepto ellos mismos.⁷ Si se leen juntas

las narraciones de Hegel y Arendt, sería posible llegar a la conclusión de que, si fuera posible comparar la “cantidad” de libertad en períodos característicos de la historia europea, el resultado sería que siguió siendo la misma, pero que fue distribuida de maneras diferentes. Por ejemplo, la libertad puede ser intensiva, pero asignada a unos pocos, o extensiva y asignada a todos. Sin embargo, esto sería verdadero sólo respecto de la *vita activa* en el sentido de Arendt. Sea como fuere, no es posible cuantificar la libertad.

Hegel no estaría de acuerdo con la separación de la libertad política (o social) respecto de la libertad del alma que contempla el espíritu absoluto y los actos realizados en vista del mismo. Arendt no estaría de acuerdo con identificar las condiciones de la libertad con la libertad, pues estas condiciones también pueden permanecer inactivas. Además, el principio de la representación y el gobierno representativo, que constituyen para Hegel las condiciones políticas fundamentales, representan para Arendt precisamente lo opuesto. Son las condiciones de la muerte y de la desaparición de la acción política y del verdadero espíritu republicano.

La posición de Hegel parece más sólida. Una vez que se han establecido las condiciones de la libertad para todos, también existe la posibilidad de la máxima libertad. Más aún: la posibilidad de la máxima libertad no existe bajo ninguna otra condición. Si leemos el libro de Arendt como una tipología de las actividades humanas y no como una *Verfallsgeschichte*, podríamos añadir, en su espíritu, que como no es posible explicar las acciones políticas por el principio de la causa suficiente, tampoco, en el mundo moderno pueden tomarse cualquier tipo de iniciativas libres: los modernos pueden “comenzar” no menos que los antiguos.

No obstante, hay una cuestión sobre la cual Arendt y Hegel siempre hablan al unísono. Ni Hegel, ni Arendt (más de un siglo y medio más tarde) parecen creer en la capacidad creadora de mundo de los modernos. Arendt puede depositar su esperanza en el renacimiento del espíritu republicano, y realmente lo hace, pero no hay signo alguno de que ella hubiese tenido mucha esperanza en el renacimiento de la grandeza del segundo tipo principal de actividad humana libre, la Obra Creadora de Mundo. Según la concepción de Hegel, el mundo ya está preparado. No externaliza nada más que sus propias condiciones; las internaliza, esto es, las recuerda/rememora. Nuestro mundo contiene todos los mundos pasados que recuerda/rememora; la imaginación creadora se dirige hacia el pasado.

Esta coincidencia asombrosa nos hace pensar acerca del mundo. ¿Qué significa tener un mundo? ¿Qué significa crear un mundo? ¿Tienen los modernos un mundo? ¿Aún crean un mundo?

Cuando empezamos a pensar acerca del mundo pensamos primero acerca del mundo en el que hemos sido arrojados por el accidente de nuestro nacimiento. Los cuerpos nos rodean; algunos tienen rostros, otros no; algunos se hablan entre sí y a nosotros, otros no. El mundo consiste en hombres y cosas; hombres y mujeres diferentes, cosas diferentes. Los hombres y las mujeres hacen algo con cada uno de los otros y con estas cosas, hacen cosas de manera repetida. Estas son costumbres que tenemos que aprender. El lenguaje nos ayuda a descubrir qué acción acompaña a qué otra acción, a esta u otra cosa y a veces por qué. Las cosas comenzaron a tener sentido. Cuanto más podemos hacer aquello que se supone que hacemos, tanto más familiares llegan a ser las cosas; cuanto más familiares llegan a ser las cosas, tanto más se supone que hacemos exactamente las cosas que hacemos.

El mundo (*mundus*) es el equivalente espacial de la historia o, mejor dicho, la historia (incluyendo las narrativas históricas mitológicas) es el equivalente temporal del mundo. Mundo e historia son nuestros parámetros. Los grupos humanos se sitúan a sí mismos, tanto en el espacio-del-mundo como en el tiempo-de-la-historia de su génesis. El tiempo comprende pasado-presente-futuro. Del mismo modo, hay un mundo "aquí" y otro mundo "allí". "Nuestro mundo" es diferente del "de ellos" y, al menos desde hace poco, "mi mundo" es también diferente del "tuyo". Tomados a la vez nuestro mundo y el de ellos, "este mundo" es puesto frente a "el otro mundo": el mundo de los vivos frente al mundo de los muertos, el mundo de los héroes frente al mundo de los dioses, enanos y gigantes. En el vocabulario cristiano, la "mundanidad" denota actividades e intereses depositados en el mundo "inferior", este mundo, en vez del otro espiritual, superior.

Nuestro mundo (contrastado con "su mundo") es semejante al tiempo presente; de aquí la expresión "hic et nunc". Desde el punto de vista de nuestro mundo se distingue entre mundos que están situados en el mismo nivel que el nuestro y mundos que están situados en un nivel inferior o superior. De manera similar, desde el punto de vista de "este mundo" se sitúan los "otros" mundos, sea por encima de nosotros o debajo de nosotros: como el Cielo y el Infierno.

Todos estos mundos, tomados en conjunto, forman “el mundo” con el que las personas están por lo general familiarizadas, pero no el mundo que las personas conocen. A lo largo de la vida se aprenden muchas cosas acerca del mundo, pero siempre queda algo desconocido. Los hombres y mujeres ancianos fueron considerados alguna vez sabios porque habían experimentado mucho en su propio mundo y también habían escuchado muchas cosas acerca de los mundos de otros.

La distinción que trazó Kant entre “tener un mundo” y “conocer el mundo”⁸ es importante en todos los niveles del ser-en-un-mundo. Conocer el mundo requiere la actitud del espectador. Sin embargo, sólo los actores tienen un mundo. Su mundo se extiende tanto como sus acciones o, quizá, tanto como los resultados de sus acciones. El conocimiento cotidiano abarca muchas cosas, mucho más allá del alcance de la actividad cotidiana. Sin embargo, sólo en y a través de la actividad cotidiana se tiene un mundo cotidiano. De manera similar, es posible conocer muchas instituciones políticas que uno no tiene. No obstante, el punto central del mundo propio está constituido por el mundo que uno tiene.

Es posible tener el mundo propio (nuestro mundo), mientras por lo general no se tiene “el mundo de ellos”. Por el contrario, la distinción entre “este mundo” y “ese mundo” atraviesa la línea divisoria mencionada arriba. Tenemos *tanto* este mundo *como* ese mundo, dado que todas nuestras acciones simbólicas se realizan en dirección hacia “otro(s) mundo(s)”, sea el árbol donde habitan los espíritus de los ancestros o la esfera suprema del Espíritu Absoluto hegeliano. La diferenciación entre este y el otro mundo es la precondition para tener un mundo en absoluto. Sin acción simbólica, ninguna acción es posible, no hay significado alguno, ningún sentido, ninguna vida humana.

La vida humana es vida-en-*un*-mundo y no vida-en-*el*-mundo. Es posible saber acerca de “el” mundo y es posible aprender muchas cosas sobre él, pero no se lo tiene. Pero el mundo que uno tiene puede expandirse, una persona puede incluso tener más de un “mundo”, aunque no demasiados y, sin duda, no todos los mundos.

Nuestro mundo propio se llama Casa. Tener un mundo comienza en casa. Expandir el mundo que ya se tiene quiere decir ampliar la casa. La casa es el punto central de la vida, pues se tiene un mundo en casa.

El mundo que es nuestro no es el mundo de ellos, difiere de él. Es nuestra casa y no la suya; somos nosotros los que lo tenemos. Podemos conocer su mundo, pero no podemos tenerlo.

Los hombres y las mujeres han nacido en *un* mundo, no en *el* mundo. Su mundo ya está aquí; se mantiene en pie; aguarda a los recién nacidos, los estimula, se impone de manera severa sobre ellos, de modo que sean capaces y estén preparados para tenerlo. Los miembros de la generación adulta son los representantes de este mundo, pues lo tienen, si bien no son idénticos al mundo que ellos tienen. El mundo está presente (*hic et nunc*) en las objetivaciones que muchas generaciones anteriores dejaron atrás: en su lenguaje, en sus costumbres y en sus cosas.

Arendt observó que sólo las personas que dejan atrás *cosas* que perduran, tuvieron alguna vez un mundo. Pero todo mundo deja algo detrás, aunque no todo mundo abriga la ambición de immortalizarse. Las personas pueden crear cosas para sus descendientes, sin preocuparse por ninguna otra cosa más allá de ello. El árbol que plantan puede hacerse muy añoso y muchas generaciones pueden encontrar alivio a su sombra: ellas tienen un mundo sin reflexionar sobre el mismo. Pero las estatuas de los dioses, las pirámides, los templos, las iglesias, los castillos y los escritos sagrados difieren de esos árboles. Ellos son creados como las cosas significativas de un mundo para immortalizar las personas significativas del mundo junto con todo aquello en lo que creen y, por lo tanto, el mundo que tienen. Las personas significativas son mortales aun cuando aspiren a la inmortalidad. Pero las cosas significativas son inmortales o al menos son concebidas como inmortales después de los primeros remordimientos de la historicidad consciente. Profundamente afectado por la grandeza misteriosa del templo de Karnak, Germánico consideró una vez que, si un pueblo que creó estas maravillas sucumbió a la mortalidad, el mismo destino puede aguardar también a Roma. Cuando en la jungla de Guayana aparecen ante nuestros ojos las ruinas de un esplendoroso templo maya, sentimos lo mismo. Las cosas significativas de un mundo pasado suscitan el sentimiento de mortalidad precisamente por medio de su inmortalidad. Así es como ellas siguen resucitando a las personas significativas cuyo mundo ha sido alguna vez ese mundo.

Las cosas significativas no son sino la punta de un témpano. Los utensilios y los vestidos, los objetos domésticos y los juguetes, los vehículos y todos los artefactos que han sido recientemente reunidos de manera tan diligente y ubicados en museos por los antropólogos, llenan los espacios de todos y cada uno de los mundos. Como un *topos*, como un lugar, un mundo necesita ser llenado. Por todos lados hay alguna cosa. Las cosas pertenecen al lu-

gar, así como también ellas pueden estar fuera de lugar. Las cosas son empleadas, adoradas, aplicadas, guardadas, temidas, mejoradas, destruidas: miles de cosas diferentes se hacen con todas esas cosas. Nuestro mundo está repleto de cosas diferentes de las tuyas. Aquello que aquí está en su lugar, en tu mundo está fuera de lugar.

La vida humana es vida-en-un-mundo. Vida-en-un-mundo es vida en medio de cosas o, mejor dicho, una vida con cosas que son empleadas, adoradas, abrigadas, etc., de acuerdo con las costumbres, en el lenguaje de los ancestros y de las generaciones por venir.

Aquí se ha establecido un mundo; aquí se ha establecido una casa; el centro del círculo sigue siendo el centro del círculo. Una cultura vive en su propio "aquí", que se expande más allá de sus propios horizontes.

Apenas es posible formular seriamente la pregunta de si los hombres y mujeres modernos tienen un mundo. Si no tuvieran ninguno, no podrían vivir. En lugar de esta pregunta, hay que plantear otra: ¿qué clase de mundo es el mundo que tienen los hombres y mujeres modernos?

Se dijo que la historia era el equivalente temporal del mundo. Aparte de las coyunturas y cataclismos, la historia —antes de nuestra época— sólo reforzó la perduración del "aquí" siempre presente. Pero desde que la Historia con mayúscula, esto es, la conciencia histórica moderna, ingresó en un Mundo, este mundo ha perdido su estabilidad. Ahora se va a temporalizar el Espacio y se va a espacializar el Tiempo. La nueva conciencia histórica refuerza en gran medida la clase de intuición histórica que una vez dio origen a la premonición sombría bien conocida en la mente del joven Germánico, pero con una mirada retrospectiva. Una vez capturados por el espíritu de la Historia con mayúscula, los hombres y las mujeres no serán atrapados por el terror ante la vista del espectro de la eventual ruina de su propio mundo. Ellos también podrían dar una cálida bienvenida a la muerte de su mundo. Pues se ha perdido la convicción de que nuestro mundo vino para quedarse; por el contrario, se ha difundido la convicción de que nuestro mundo está destinado a desaparecer y de que es preferible que desaparezca. Nada espacializa al Tiempo más que la concepción de la Marcha de la Historia o la concepción más general del progreso (o regreso constante). La Historia es el Tiempo que, según se supone, se mueve hacia adelante o hacia atrás.

La modernidad relativizó el *hic et nunc*. Para los modernos, este tiempo no es la clase de tiempo presente donde nosotros permanecemos, sino un presente desde el cual pasamos hacia otro y luego a otro. Al mismo tiempo, se llegó a aceptar, de manera general, la creencia de que hay, o al menos debe haber, un único mundo individual en vez de muchos, una clase de humanidad universal donde la diferencia entre “nuestro mundo” y “el de ellos” desaparecerá, o debe desaparecer, para siempre. Por último, se llevaron a cabo intentos para anular la oposición entre “este mundo” y el “otro mundo”: de este modo, Dios y la metafísica deben ser destronados. A veces no se percibió que no se puede en absoluto tener un mundo sin la distinción entre este mundo y ese mundo, el nuestro y el de ellos. Un mundo indiferenciado no es un mundo, pues no es posible mirar a este mundo desde la perspectiva de otro.

Cuando se tiene un mundo que, según se supone, perdura y que se opone al “mundo de ellos”, se tiene una casa; una casa es ante todo una morada. La morada es constante, aunque cambie, mientras que los habitantes son cambiantes, pues van y vienen, mientras la morada permanece. Todas las otras cosas que llenan el lugar, empleadas de acuerdo con las costumbres, también son constantes. Pertenecen al espacio, como por ejemplo instrumentos musicales, armas, calzados o instrumentos ceremoniales.

Sin embargo, en el mundo moderno las cosas van y vienen más de prisa que la velocidad con que crecen hombres y mujeres. Un reloj era aún una reliquia familiar un siglo atrás; los nietos lo heredaban de sus ancestros. Hoy se compra un reloj nuevo cada año. Además, la morada también llegó a ser una cosa entre otras cosas. Más aun, las personas no tienen cosas que llenan su mundo, sino cosas universales o generales que, según se supone, realizan la misma función (universal). Uno siempre consigue cosas nuevas y desecha las viejas y supone que realizan la misma función o una similar. El mundo moderno es el cementerio de cosas que fueron usadas, reemplazadas y desechadas.

Toda cosa que hoy representa a la cosa universal (con una función similar) puede ser transportada adondequiera que vayamos, por dos razones relacionadas entre sí. Primero, porque tales cosas no pertenecen al tipo de cosas que llenan un mundo concreto (nuestro mundo), segundo, porque en todos los mundos, esto es, en el mundo universal se emplean cosas idénticas. Donde la Internacional de los hombres fracasó, consiguió la victoria la Internacional de las cosas.

El famoso Bauhaus, este orgullo de la arquitectura moderna, simboliza la muerte de la morada. En el Bauhaus se implementó la idea del funcionalismo total y de la utilidad. Se supuso que el hábitat era un lugar donde todo está a la mano, donde las personas pueden vivir con comodidad y relativamente barato en un espacio limitado. Después de medio siglo, los edificios de la Bauhaus nos impactan por ser carentes de espíritu, monótonos y grises. Son las típicas estaciones de tránsito de una generación sin hogar. Y lo que sucedió desde entonces es incluso peor. Se están construyendo cajitas de fósforos de cinco prototipos y se comprimen una encima de la otra. "A cada habitante urbano su cajita de fósforos" es el eslogan, de modo que todos ellos puedan esconder sus asuntos privados en un domicilio tan pequeño que carece incluso del resplandor de la belleza. Se han construido casas de las cuales se sabía de antemano que iban a durar cincuenta años y no más; para los pobres, porque cuestan menos; para los ricos, porque la moda cambia rápido.

Parece como si los temores de Arendt se confirmaran, como si la Creación hubiera sido sustituida por el Trabajo. Pero si pensamos en ello, todas las cosas que llenan nuestro mundo y todas las Cosas universales que llenan todos los mundos contemporáneos, son los frutos de la imaginación clasificadora, a saber, de la imaginación tecnológica. La imaginación tecnológica es productiva y creadora (después de todo, aquello que Arendt llama Creación es también la imaginación tecnológica en acción). No es posible explicar, a través de la sola imaginación tecnológica, la razón por la cual la imaginación tecnológica acaba en el culto del Trabajo y no en el culto de la Creación. Además, si bien el desarrollo tecnológico requiere de la imaginación tecnológica o, al revés, la imaginación tecnológica promueve el desarrollo tecnológico, no se necesita dar por supuesta la dominación de un único tipo de imaginación, en especial no se necesita en un universo pluralista. Después de todo, es posible elegir una heladera de manera funcional, sin elegir un alojamiento de manera funcional, uno puede agotar un sistema de telecomunicaciones y reemplazarlo por un tipo nuevo y más eficiente, sin hacer lo mismo con una plaza urbana. Lo que sucedió ayer no necesita suceder también hoy.

Y lo que de hecho sucedió ayer fue poco interesante. Cuanto más comenzó a dominar el Trabajo (en el sentido arendtiano) sobre la fantasía orientada hacia el futuro, tanto más comenzó a dominar la Creación sobre la fantasía orientada hacia el pasado. En consecuencia, la imaginación tecnológica se expandió en dos

direcciones diferentes. Por un lado, lo más novedoso siempre fue considerado como lo mejor o lo óptimo, sea un poema, una obra de filosofía, un edificio o un descubrimiento científico; por otro lado, lo más viejo obtuvo un tratamiento preferencial. El cielo arqueológico no es sino el reverso del cielo innovador. Mientras todo aquello que es viejo tiene una pátina debida a su vejez, la fusión de la Historia y el Mundo, la espacialización del tiempo y la temporalización del espacio es aún imperiosa. Y esto pertenece al núcleo de la imaginación tecnológica.

Si la imaginación tecnológica hubiera sacado su fuerza y atractivo sólo del desarrollo tecnológico/científico moderno, con toda probabilidad no podría haber alcanzado el status del modelo de la racionalidad universal. Sin embargo, los modelos de la estratificación *funcional* moderna refuerzan la imaginación tecnológica y también lo hace la libertad, recientemente ganada, de hacer experimentos en política (arte de gobernar), de inventar una gran variedad de formas de estado y de seguir las reglas políticas sugeridas por la *raison d'état*.⁹ La imaginación tecnológica fue el manantial de todas las cosas y actos que pueden realizar una función universal. Por lo tanto, representó la racionalidad. De hecho, los filósofos de las principales corrientes identificaron la imaginación tecnológica y la racionalidad. Sus oponentes, que destituyeron la imaginación tecnológica, o al menos se negaron a otorgarle la corona real de la suprema racionalidad, estaban buscando un competidor importante y fuerte. El competidor más exitoso de la *techné* para tal posición estratégica es el *logos*, esta vez interpretado como la clase de racionalidad que habita en el lenguaje y en el discurso.

El lenguaje, entendido como la racionalidad suprema, no es la lengua materna de la poesía y de la comunicación cotidiana, sino el lenguaje como tal; no es el lenguaje de *un* mundo, sino el lenguaje de *el* mundo, una clase de lenguaje internacional/cosmopolita. Parecería como si sólo un universalismo absoluto pudiera golpear a otro universalismo absoluto. Sin embargo, bien considerado, esta estratagema filosófica se enreda en una seria dificultad.

La imaginación tecnológica puede alcanzar universalidad empírica por tres razones. Primero, las cosas que la tecnología produce son las cosas que, entre otras, pueden llenar todos los espacios domésticos posibles, como también pueden ocupar el lugar del espacio doméstico mismo. Segundo, una gran inspiración y también una base práctica fundamental de la imaginación tecno-

lógica, la estratificación funcional (uno de los rasgos principales de la modernidad), ya llegó a esparcirse por todo el mundo. Tercero, aun cuando ninguna forma concreta individual de un estado es universal, en sentido empírico, sí lo es la experiencia tecnológica al diseñar estados. La confianza en la factibilidad del mundo se alimenta de la imaginación tecnológica y viceversa, al igual que la *raison d'état*. Es posible diseñar estados por completo diferentes, tales como estados totalitarios, autocráticos, democrático-liberales, etc.; no obstante, aún se cree que los estados necesitan y pueden ser diseñados con éxito.¹⁰

Pero la racionalidad qua logos, como un universal que habita en el lenguaje en su condición de discurso, sólo puede descansar sobre una *única* institución imaginaria de la modernidad, sobre la combinación del liberalismo y la democracia. Y, aunque todas las democracias liberales comparten ciertos rasgos, todas ellas son también diferentes en su clase, pues en *su unicidad concreta son siempre las instituciones de un mundo y no del mundo (universal, indiferenciado)*. Una democracia liberal particular es compartida sólo por sus ciudadanos: éste es el mundo que ellos tienen. Por ejemplo, los Estados Unidos de Norteamérica podrían fácilmente implantar su tecnología y todos los bienes que esta tecnología produce, desde Irlanda hasta Mali. Un automóvil, una nevera, un aparato de TV son cosas universales, son las mismas dondequiera que se empleen. Pero los mismos Estados Unidos jamás podrían implantar su propio tipo de instituciones democráticas, ni siquiera en un solo país. Estas instituciones pertenecen al mundo de los ciudadanos norteamericanos y no al mundo de otros hombres. La democracia liberal pertenece a un mundo donde es posible habitar.

En consecuencia, la fuerza de una democracia liberal crece en proporción a la evaporación de los relatos universales. La imaginación política democrática y liberal no está sujeta a la imaginación tecnológica, ni siquiera en sus formas más degradadas. Es indiferente a este respecto si la imaginación tecnológica toma la forma del Trabajo o de la Obra creadora (arendtianos). La imaginación política democrática y liberal piensa la libertad de un modo por completo diferente. Es la fantasía de hombres y mujeres que son conscientes, tanto de su libertad para iniciar acciones como de su fragilidad e ignorancia, tanto de las posibilidades de su (propio) mundo como de todas las incertidumbres que puedan traer el presente y el futuro. Ellos emplean su razón, pero también son conscientes de la fragilidad de esta razón. La razón

comunicativa como imaginación democrática liberal es malentendida cuando se entroniza en el lugar de la imaginación tecnológica, pues la imaginación democrático-liberal es, por definición, republicana; y hay más de una república, pues hay más de un mundo.

Llamo hombres y mujeres posmodernos a aquellos de nuestros contemporáneos que han resuelto establecerse en la estación de ferrocarril del presente. Pero hay muchas formas de establecerse. La diferenciación entre “mi mundo” y “su mundo” no puede ser constituida mediante la imaginación tecnológica, dado que la última es universal, en sentido empírico, e indiferenciada. Las cosas producidas por esta imaginación son las mismas en todos lados y llenan una u otra parte de todos los mundos. Pero es otra cuestión la de cuán grande es el lugar y qué importancia le atribuyen las personas.

Parece como si la acción política democrático-liberal pudiera ocuparse de la diferenciación de los mundos: mientras hay política de clase liberal, sigue habiendo la diferencia entre “nuestro” mundo y “el de ellos”; y si sigue habiendo una diferencia entre “nuestro” mundo y “el suyo”, también podemos considerarnos a nosotros mismos desde el punto de vista del otro y de este modo *tenemos* un mundo propio y, sin embargo, *conocemos* el mundo que es más amplio que el que tenemos. Y, si esto es así, la distinción arendtiana entre Trabajo y Creación pierde su importancia; en realidad no importa que las cosas universales sean constantemente empleadas y gastadas o que sean creadas para durar para siempre; sólo el discurso, la acción pueden llegar a ser el manantial de nuestro mundos (diferentes). Pero hay algunas dudas sobre si esto es así en verdad.

La democracia y el liberalismo no son sólo instituciones y acciones políticas desnudas; si lo fueran podrían fácilmente realizar una función universal. La democracia liberal puede encarnar la diferencia *porque está encajada en una forma de vida*. La diferencia necesita estar en la vida, en el modo en el que hablamos acerca de las cosas, en la manera en la que hacemos cosas y en las cosas que son distintas de aquellas que realizan funciones universales. Las cosas que producen diferencia son las múltiples cosas que llevan significados, *las cosas simbólicas*. Las cosas de uso también pueden tener una dimensión simbólica; y la misma cosa de uso puede asumir diferentes dimensiones simbólicas. Constituyen rasgos capitales de una u otra forma de vida qué clase de cosas simbóli-

cas llenan un mundo y qué clase de dimensiones simbólicas suponen ciertas cosas de uso.

Las cosas de uso llenan el espacio de vida del presente. Vienen y van; las reemplazan cosas equivalentes desde el punto de vista funcional. También se inventan nuevas funciones. Así es como opera la imaginación tecnológica. Rápidamente desactualizados y gastados, todos los productos de la imaginación tecnológica son empleados como herramientas. Además, son empleados como herramientas temporarias, transitorias; se las emplea sólo hasta que aparece un mejor tipo. Todo es producido a fin de ser consumido y no sólo a fin de permanecer allí como el monumento duradero de un mundo. Desde esta perspectiva, es secundaria la cuestión de si el consumo es productivo o no. Hay muchas cosas que son empleadas sólo una vez; otras, muchas veces; otras, repetidas veces durante muchos años, pero en conjunto se acumulan los cuerpos muertos de las cosas en la necrópolis de las cosas. Si se compara esta necrópolis con la necrópolis de los cementerios humanos, de manera inmediata llama la atención el hecho de que, mientras la necrópolis de los hombres —que contiene las cosas de su mundo— sigue siendo un lugar de magnificencia y culto para todas las generaciones futuras, y de este modo es constantemente resucitada a partir de esta muerte, la necrópolis de las cosas permanece muerta para siempre. Aquí no hay magnificencia alguna, sino fealdad, suciedad y mal olor. Edificios de fábricas abandonadas no son lugares de culto; nada ha quedado aquí que pueda ser resucitado. Parece como si nuestras cosas jamás hubiesen pertenecido a nuestros mundos.

Las cosas que una vez habían llenado el mundo (porque eran las cosas de un mundo) pueden ser reclamadas por la naturaleza. El cuerpo blanco de la piedra de las ruinas, cubierto por árboles, nos invita a una visita amistosa al pasado. Pero los cuerpos muertos de cosas útiles son rechazados por la naturaleza. Los esqueletos consumidos de material concreto o sintético son los vestigios desagradables de un mundo inorgánico. Como la naturaleza no puede volver a integrarlos, se trata de destruirlos en mayor grado, en el caso de ser posible. Con todo, subdestruidos o destruidos, no invitarán a los habitantes de un futuro remoto a embarcarse en un viaje nostálgico hacia su pasado, nuestro presente. Los cuerpos de las cosas de uso muertas ni siquiera implantan el horror de la mortalidad en el alma del espectador. Pues estas cosas llegan a estar muertas sin morir: no son mortales, pues

jamás estuvieron vivas. Sin embargo, no están hechas para perdurar. Sólo el significado perdura.

Las cosas de uso pueden hacer la vida más placentera. Supóngase, por mor de la simplicidad, que todas ellas lo hacen. Siempre se prefieren las formas más placenteras de hacer las cosas que las displacenteras. Sólo los tontos abandonarían el uso de cosas que consiguen hacer las cosas de una manera más placentera que otras, a menos que tengamos serias razones para evitarlas. El ataque romántico contra las cosas de uso rara vez es sincero.

Hay cosas útiles que hacen más que conseguir hacer cosas de una forma más placentera: ellas mismas son placenteras. Pueden atraernos, atraer a nuestros sentidos, precisamente en ese aspecto de su ser que no es sólo para el uso. Apenas constituye un ejemplo de esto el aparato de televisión con una pantalla blanca, pero sí un auto. Y hay otras cosas útiles que, si bien no son placenteras en sí mismas, no sólo consiguen hacer cosas de una forma más placentera (como una aspiradora), sino que producen algo que complace por sí mismo, algo que nosotros podríamos desear que perdure (por ejemplo, un tocadiscos).

Todo aquello que hay en la cosa que se percibe más allá de y por encima de su utilidad hace que esta cosa sea la-cosa-de-un-mundo en un sentido menor. Cuanto más se disfrutan las cosas por sí mismas (y no como medios o herramientas), cuanto más es un fin en sí mismo su *estar-aquí* (sea espacial o temporal o los dos a la vez), tanto más llegan a ser las cosas-de-un-mundo, productoras de hogar.

Cuando pronunciamos en relación con una cosa un juicio de gusto ("esto es bello"), sabemos que esta cosa pertenece a nuestro mundo, porque llena este mundo de una manera más persistente que su mero uso. En Kant, los juicios puros de gusto pueden ser pronunciados sólo sobre cosas de la naturaleza.¹¹ En este contexto, no es una pregunta decisiva si son puros los juicios de gusto que se pronuncian sobre cosas de uso. De hecho, en un sentido kantiano, por lo general son impuros, pues, incluso si se disfruta una cosa por sí misma, no se puede abstraer por completo de la perfección de la cosa y a veces ni siquiera de su función. Sin embargo, los juicios de gusto pronunciados sobre cosas pueden acercarse mucho a los juicios puros de gusto formulados sobre cosas de la naturaleza. Así, al formular juicios estéticos sobre cosas, uno se comporta respecto de las cosas hechas por el hombre casi como si fueran cuerpos orgánicos de la naturaleza; aunque no enteramente.

Formular juicios estéticos sobre la naturaleza es un gesto moderno. Con toda probabilidad, Petrarca fue el primero que descubrió la belleza natural durante su famoso ascenso a una cima. Ascender a una cima es una metáfora que representa la perfección ética. El disfrute puro de la belleza de la naturaleza y la perfección ética fueron asociados desde el principio. Cuanto más se desarrolló la modernidad, tanto más crecía el entusiasmo por la naturaleza. Descubrir las bellezas naturales es un gesto productor de hogar en un mundo que deja de ser un hábitat natural. Mientras el mundo es aún un genuino hábitat natural, las cosas de la naturaleza, en su condición de cosas de la naturaleza, no siguen siendo bellas. Se las da demasiado por supuestas como para que sean bellas. Los juicios de gusto requieren *thaumadzein* y reflexión.

No obstante, en el pasado remoto se pronunciaron juicios estéticos sobre cosas; la belleza de las cosas, incluidas las cosas de la naturaleza producidas de manera artificial, tiene una mucho más larga data que la belleza de la naturaleza salvaje. Sin embargo, los modernos comenzaron a asimilar la estética de las cosas hechas por el hombre a la estética de la naturaleza. Los modernos sienten de manera menos intensa el carácter representativo de una cosa al reflexionar sobre su belleza. Un gorro campesino puede ser percibido como una cosa tan bella como un corona real; y para los posmodernos, las cosas características de una antigua forma de vida burguesa han perdido su lustre específico a través y durante los movimientos producidos alrededor de 1968. En conjunto, ahora uno hace bellas las cosas (mediante el gesto de un juicio estético) de una manera muy semejante a como uno hace bella la naturaleza: disfrutándolas por sí mismas y anhelando, deseando que esas mismas cosas no se gasten, pues deben seguir siendo tal como son las fuentes duraderas del agrado. La presencia de una flor sobre la tierra es más breve que la de varias cosas de uso, pero ambas son bellas en cuanto, y en el aspecto en el que, no son usadas.

Sin duda, la diferencia nos llama la atención. Pues las cosas de uso pueden también ser creadas como cosas para el disfrute y el placer; después de todo, también disfrute y placer son modos de uso y las cosas también se gastan a la vez que se disfrutan. El juicio impuro de gusto realiza en este respecto también una función crítica: al pronunciar tal juicio, uno rechaza o afirma el juicio de gusto de aquellos que crearon las cosas como placenteras, a la vez que añade la dimensión de la belleza a la dimensión de la

utilidad. Cuando dije que los edificios de la Bauhaus son feos y opacos, he pronunciado un juicio no sólo sobre una cosa, sino también sobre un gusto arquitectónico.

Sin embargo, mi juicio no es sólo un juicio de gusto, sino también un juicio pronunciado sobre la ideología, el ideal, el alto valor conferido a la utilidad. Sólo un tonto rechaza el valor de la utilidad cuando se la compara con aquello que es pernicioso. Pero lo pernicioso no es lo único opuesto de lo útil; también lo es lo inútil. Uno tiene un mundo si allí hay cosas inútiles, uno habita un mundo si uno hace cosas más allá de aquello que es útil. Aquello que está más allá de la utilidad de las cosas comunes es *la belleza* de esas cosas. En este sentido, la belleza está conectada con la libertad.

Una cosa de uso es un estímulo. Mientras me atrae como una cosa de uso, la consumo, la tengo o la uso bajo coacción. La coacción puede ser vaga, puede tornarse en una fuerte compulsión, pero siempre está presente. En cuanto me relaciono con la cosa como una cosa bella, el “estímulo” no dispara una “respuesta”, pues son idénticos.

Sin embargo, el potencial de cosas bellas, que constituye el mundo, no garantiza que los hombres y las mujeres alcancen la libertad en la contemplación de la belleza. La belleza misma puede llegar a ser el principio de un uso secundario. Los coleccionistas pueden disfrutar de la belleza de sus cosas, pero la belleza de esas cosas sirve a un propósito que está por encima y más allá de ella. También el coleccionista actúa bajo coacción y a menudo bajo compulsión cuando añade una cosa bella a su colección.

El Rey Lear, de Shakespeare, insistía en estar rodeado de cosas más allá de lo necesario. La belleza siempre está más allá de la necesidad, incluso para los más pobres, los más oprimidos. Desde este particular punto de vista, aquel o aquella que tiene un mundo donde poder habitar es un rey o una reina. Después de todo, no es necesario para vivir disfrutar de la bella blancura de la primera nieve.

Cuando los filósofos griegos hablaban acerca del fin en sí mismo, ante todo tenían en mente acciones virtuosas. También Platón mencionó a la belleza (principalmente la belleza humana). La acción virtuosa en sentido estricto también es un tipo de lujo. Pocas personas son virtuosas de este modo; sólo pocas disfrutaban de la libertad moral.¹² Pensar por pensar, la actividad de la divinidad de Aristóteles, es también un lujo, en cuanto es practicada más allá de la necesidad. Un mundo de mera utilidad no es un

hábitat. No es posible habitar allí donde sólo hay cosas y acciones útiles.

La distinción estricta entre lo útil, entendido como lo eficiente y funcional, y lo inútil, entendido como lo no eficiente y no funcional, es, sin duda, moderna y también otra manifestación de la imaginación tecnológica. Una estación de ómnibus tiene que ser útil y funcional. Sin embargo, supuesto que los hombres y las mujeres deseen establecerse en la estación de ferrocarril del presente, también es necesario que emprendan cosas inútiles, aunque hagan algunas cosas sólo por el solo fin de hacerlas.

Con todo, no todas las clases de cosas que uno hace sólo por su propio fin pertenecen a las notas de la identificación esencial de una morada doméstica. Los actos y cosas son “mundanales” en el sentido de que llenan un mundo considerado como la casa de sus habitantes, supuesto que el “otro mundo” participe de algún modo en esos actos y cosas. Los lujos reales de la vida no son los anillos de diamante o los tapados de piel: éstos son sólo cosas de uso que cuestan mucho. Nadie ha alcanzado jamás la libertad del alma o de la mente a través de ellas. No se usan en función de sí mismas, sino para ostentar o agradar a otros. Sin embargo, uno es libre de conseguirlas y disfrutarlas, pues podemos elegir tenerlas o abstenernos de ellas. No son necesarias para sobrevivir o para progresar. Estudiar el lenguaje griego antiguo es un lujo (excepto para los filólogos clásicos), aprender inglés moderno es (casi) una necesidad. Leer latín medieval o poesía sánscrita es un lujo, estudiar los libros de texto de nuestra profesión es necesario. Diseñar un baño para cada departamento es una tarea necesaria para un arquitecto que diseña hoy apartamentos, pero diseñar casas dignas de nuestras máximas aspiraciones es un lujo.

Todas las cosas inventadas en nuestra época para mero uso terminan en el cementerio de cuerpos y jamás serán resucitadas. Además, las cosas de mero uso que llenan nuestros espacios no llenan un mundo, dentro del marco de la modernidad son indiferentes respecto de un mundo y como tales, completamente indecuadas para brindar a las generaciones siguientes una morada o para dejar atrás algo duradero. Y las cosas de uso también pueden ser convertidas en cosas bellas, cosas de un mundo, con sólo permitirles ser también por sí mismas y no sólo en función de su propósito técnico. En la composición de John Cage, *Living Room Music*, se hace cantar y producir sonidos a cosas comunes, diarios, cajas vacías y cristalería. La letra dice: la música está escondida en todos lados; sólo permítaseles a las cosas encontrar sus voces y llegarán a ser fuentes de belleza.

La Edad Moderna elaboró criterios estrictos para distinguir entre lo útil y lo inútil, tales como racionalidad, rendimiento y cosas por el estilo. Sin embargo, el mismo mundo reclama “lujo” para todas las cosas y actos que dan significado y que son hechos por sí mismos.

Al pensar acerca del mundo, un mundo o nuestro mundo, comencé a pensar con Arendt y con Hegel, con ambos a la vez. Parece como si mis intereses arendtianos estuvieran dirigidos hacia una posición más hegeliana; después de todo, la democracia liberal depende del significado de la capacidad simbólica de las cosas: y ¿de dónde vienen las capacidades simbólicas de las cosas? Precisamente de *el otro mundo*, el mundo del espíritu absoluto. Por su parte, el mundo del espíritu absoluto es vigorizado y mantenido con vida por la *vita contemplativa*, por las actividades de pensar y contemplar. Parece como si, en la modernidad, la *vita activa* dependiera de la *vita contemplativa*, aunque sólo fuera para tener un mundo.

La institución imaginaria de la democracia y la imaginación tecnológica son esencialmente diferentes, pues aquello que comparten (su propia razón) tampoco lo comparten (entre ellas). Sin embargo, todavía tienen algo en común, a saber, una debilidad: la actividad de conservación conferida a ellas requiere de una red de acciones simbólicas mucho menos intensiva y densa que otras instituciones imaginarias. Este fenómeno es a veces denominado “racionalización” o “desencantamiento del mundo”.¹³

En este punto, las dificultades propias de la distinción entre “nuestro mundo” y “su mundo” se enredan con la distinción entre “este mundo” y “ese (el otro) mundo”. Así como la imaginación tecnológica tendió a suprimir la distinción entre “nuestro mundo” y “el suyo”, también aspiró a anular la otra distinción entre este mundo y ese otro mundo (superior). La ambición de esta utopía negativa no puede ser alcanzada porque se refuta a sí misma; si no hay acciones simbólicas, no hay fe alguna y no se confiere ninguna pasión o emoción a aquello que es comúnmente compartido.

Hay muchas formas de recuperar alguna de las redes de acciones simbólicas; la más obvia entre ellas, el nacionalismo moderno, nació como una reacción contra el intento de abolir la distinción entre “nuestro mundo” y “el suyo”. La religión, la etnicidad, la raza, el género, etc. pueden servir como puntos de referencia de una identificación exagerada, apasionada y puramente sim-

bólica. Con la sola excepción del fundamentalismo religioso, todas las otras toman sus imágenes mágicas de la esfera del espíritu objetivo, no de la del espíritu absoluto. Para conservar su trama de acciones simbólicas exclusivas, tienen que crear nuevas religiones, apelar a mitos paganos o tratar de inventar nuevos. Esos mitos también pueden plantear un desafío a la imaginación tecnológica en un mundo donde las cosas creadas por la tecnología moderna continúan llenando todos los espacios del mundo.

La dificultad de conservar la distinción entre “este mundo” y “el otro mundo” ha sido considerada desde los comienzos de la modernidad y pronto se buscaron remedios alternativos para la clausura fundamentalista. El competidor más prometedor para salvar “el otro mundo” fue el arte, el así llamado “mundo del arte” y no la filosofía. El arte era apropiado de manera eminente para la posición de un movilizador de la emoción, la fe y el deseo y para la de una institución imaginaria comúnmente compartida por la devoción (*Andacht*) y el *Kultus*. Todas las tradiciones culturales entonces disponibles (desde la india hasta la africana, desde la pacífica hasta la china) se unieron y mezclaron en un único reino del “mundo del arte”, el mundo separado característico de este nuevo tipo de universalismo. Este “mundo del arte” llegó a ser por un tiempo el texto común de una elite cultural, aunque no mucho más.

Wittgenstein dijo que el mundo de un hombre feliz es diferente del mundo de un hombre infeliz.¹⁴ Este es un enunciado extremadamente inquietante.

Nuestro mundo es el espacio donde nos establecemos; es nuestra casa. Ser-en-un-mundo también significa compartir la casa donde uno habita. Sin embargo, si el mundo de la persona feliz es diferente del mundo de la persona infeliz, la expresión “ser-en-un-mundo” es desenmascarada como otra fórmula del engaño. Pues, de hecho, no es *nuestro* mundo el que es confrontado con *el de ellos*, sino *mi* mundo el que es confrontado con el mundo de todo otro “yo” individual. Hay tantos mundos como personas: un mundo es subjetivo.

“Ser subjetivo” puede tener significados muy distintos, dependiendo de la concepción filosófica que enmarque a la categoría o el contexto cotidiano en el que se emplee el adjetivo. Por “subjetivo” entiendo aquí una percepción, una concepción, una comprensión, una experiencia de un mundo estrictamente personal y, como tal, no compartida; sin embargo, todavía consciente y hasta cier-

to grado reflexiva. Por ejemplo, un sueño no es compartido, pero no es subjetivo, a menos que la reflexión del soñador convierta al sueño en una parte de su mundo. Reflexividad no necesariamente significa la clase autorreflexión infinita que Kierkegaard discutía.¹⁵ Se supone que la autorreflexión infinita profundiza el “espacio interno” del alma personal, para decirlo con una metáfora hegeliana. El mundo de una persona puede llegar a ser idiosincrásico sin autorreflexión infinita. Mi mundo y tu mundo pueden ser diferentes incluso si ni tú ni yo llevamos en nuestras respectivas almas un “espacio interno” profundo.

A partir de un examen más detenido, el dicho de Wittgenstein subraya que nosotros, tanto el feliz como el infeliz por igual, tenemos un mundo. Pero tener un mundo implica ser capaz de vivir en él, actuar en él, comunicarse en él. Por lo tanto, si ambos, el feliz y el infeliz, tienen un mundo propio, también tienen que compartir un mundo. Pues si nosotros no compartiéramos un mundo no podríamos tener un mundo propio, ni el feliz ni el infeliz.

Parece que hemos terminado en un lugar común. No es posible encontrar dos hojas idénticas en un árbol: ¿cómo sería realmente posible encontrar dos personas con exactamente la misma experiencia del mundo? Sin embargo, la máxima de Wittgenstein no es la confirmación de un lugar común. Es un enunciado enfático. El filósofo afirma que en el mundo del hombre feliz no hay nada sospechoso en sentido filosófico que sea diferente del mundo del hombre infeliz. Quizás no sea la tarea de la filosofía suprimir la separación (subjetividad) que se da entre el mundo feliz y el mundo infeliz a fin de constituir “el mundo”, que no es ni feliz ni infeliz, sino por completo compartido por igual por el feliz y el infeliz. Formulada de manera contundente, la sugerencia de que el mundo es subjetivo (en el sentido dado más arriba) nos guía en la dirección de una nueva concepción de la comprensión, que no está basada en la suposición de que la razón es algo enteramente compartido y que todo aquello que es no compartido es fraudulento, erróneo, una mera opinión o un engaño de los sentidos o un mero sueño, sólo porque es idiosincrásico. Ni se supone que ambos, el feliz y el infeliz, sean de algún modo engañados y “traicionados” porque sus mundos no se corresponden.

No es una cuestión que necesite de prueba la de si un hombre feliz experimenta el mundo de una manera diferente de la del hombre infeliz. Incluso los niños saben que esto es así. Con todo, la cuestión de si el mundo del feliz *es* diferente del mundo del infeliz es una cuestión filosófica. El “es” se refiere al ser, no al parecer. Si el mundo del feliz es un mundo que es diferente del

mundo del infeliz, como todo mundo (personal) es diferente de todo otro mundo (personal), entonces no es posible que la filosofía constituya “el mundo como tal” de la manera usual, a través de la eliminación de los aspectos fraudulentos de la subjetividad de todos y cada uno de los mundos para llegar a uno común, sino más bien a través de la reunión de todos los mundos individuales. El “mundo del arte” siempre ha estado abierto a tal interpretación. El conjunto de todas las “obras de arte” pasadas, presentes y futuras forman el “mundo del arte”, mientras que este “mundo del arte” consiste en muchos mundos distintos. La verdad del mundo del arte no es aquello que es compartido y, sin duda, no es “lo que es el caso”. Pues todas y cada una de las obras de arte transmite su verdad a un receptor que anhela un mensaje y que quiere saber qué es la verdad: la verdad para él.¹⁶ Se supone que toda obra de arte es única, personal, si bien no tienen todas es mismo valor y el mundo del autor feliz es siempre diferente del mundo del autor infeliz. Reunir todas las obras (mundos) individuales no es una cuestión de adición, ni es una clase hegeliana de reconciliación a través de la unificación de la diferencia. Todo mundo individual puede ser pensado como una mónada leibniziana que abarca la totalidad del universo, aunque, desde una perspectiva individual, completamente única. Tampoco es necesario pensar en la gran razón que unifica todas esas perspectivas. La unidad está allí, está dentro de cada mónada y en todas ellas si pudieran ser reunidas; sin embargo, la diferencia entre “tu mundo” y “mi mundo” sigue en pie y también el carácter idiosincrásico de todo mundo individual; la diferencia y la singularidad no son superadas.

Es posible experimentar y también es posible pensar *un* mundo de esta manera. Un mundo *es*, entonces, el mosaico de todos los mundos subjetivos y abarca todo aquello que es compartido y todo aquello que no es compartido. Este “es” (“el mundo es un mosaico”) se refiere a un horizonte imaginario (el espíritu de nuestra congregación), que apunta a la inescrutabilidad de un mundo en el cual ya ha ingresado la Historia.¹⁷ Este “es” es el “es” del presente y del “aquí”, el “es” del *hic et nunc*, de nuestra estación de ferrocarril en la que comenzamos a establecernos. Quizás podamos hacerla una casa nuestra donde poder habitar.

Un mundo deja huellas que perduran. Lo cuestionable es si nuestro mundo también deja huellas.

Los premodernos no ven más allá de los horizontes de su mundo; sólo su mundo puede perdurar. Si su mundo se derrumba, *el* mundo se viene abajo. En la época moderna, donde

la Historia ha ingresado en el mundo, llegó a ser sabiduría de lugar común el que nada particular persiste. Los habitantes de un mundo moderno son contingentes y conscientes de su contingencia. No tienen destino. Fingir que aún tienen un destino es el signo de la inautenticidad. El único gesto auténtico del que son capaces es ingresar en la apuesta cósmica y (o) hacer una elección existencial.

Las personas individuales pueden ingresar en la apuesta cósmica y pueden hacer una elección existencial, pero no los grupos. Ni tampoco un mundo. Sin embargo, todas las personas que se eligen a sí mismas y, de este modo, su destino, *eligen también un mundo de acuerdo con ellas*. Hay un mundo de acuerdo con cada uno, porque somos contingentes y percibimos la "eliminación" de la contingencia en relación con la verdad, la bondad y la belleza como intentos extraños y opresivos de robarles a hombres y mujeres aquello que es suyo propio, su lujo adquirido de manera sincera: la libertad. El mundo de las personas que se eligieron a sí mismas en sentido existencial es un mundo significativo. Un mundo donde los hombres y las mujeres modernos pueden establecerse y habitar está compuesto de los mundos de sujetos significativos. Toda obra se mantiene en pie en la compañía amistosa de otras obras. Aún sería posible compartir una cosa: la "cosa común", la *res publica*, un mundo como un hábitat político. Pero nada más o muy poco más allá de ella.

¿Puede un mundo como éste crear algo que perdure?

La voz de las cosas en la letra de Cage suena para mí y para ti, para nuestros contemporáneos, para nuestros congéneres de un presente absoluto. Mi mundo es un mundo feliz y su mundo es un mundo infeliz.

No es posible tejer un tapiz más vasto a partir del mosaico de la diferencia. Ninguna idea de un solo propósito erige aquí sus pirámides y ningún gran estilo crea catedrales sobre el suelo de nuestras casas. Esto aún puede ser en el futuro, pero no tenemos conocimiento alguno de ello. Por el momento, seguimos excavando en el pasado. Excavamos de manera profunda, reunimos las huellas, restauramos las ruinas del pasado para resucitar mundos pasados. Nuestra obra es mantener y preservar. Esto se hace para otros, pues ellos son lo que serán inmortalizados por nosotros, no nosotros. Sin embargo, también se hace para nosotros mismos, pues es como una transfusión de sangre; nosotros, personas libres de una edad libre, damos significado a nuestra vida median-

te una infusión de la sangre de los muertos en nuestras venas anémicas.

No hay certidumbre. Nada puede ser predicho. El juego está abierto. El crupier nos espera para apostar justo ahora: entonces,

“faites vos jeux”

Algunos hacen sus apuestas, otros pasan; con todo, nadie puede escapar.

Notas

¹ Hegel, 1986, *Werke*, XX, p. 120. [Lecciones sobre la historia de la filosofía, México, F. C. E., 1955, III, p. 252]

² W. Schadendorf, *Das Jahrhundert der Eisenbahn*, Munich, Prestel, 1965, p. 17.

³ Mihály Kubinszky, *Vasutak építése Európában*, Budapest, Műszaki Könyvkiadó, 1965.

⁴ Thomas, 1981.

⁵ La reconstrucción de la estación tuvo lugar entre 1886-1889, mientras que los cuadros de Monet son de 1876-1877.

⁶ Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958 [La condición humana, Barcelona, Paidós, 1993]. No es necesario leer el libro de Arendt como una narración histórica, sino como un sistema de pensamiento acerca de las tres actitudes fundamentales de la vida activa. Todas las próximas referencias a Arendt corresponden a esta obra.

⁷ Esta es la razón principal por la cual, según Hegel, las grandes tragedias son cuestiones del pasado. El hombre individual moderno no es un actor lo suficientemente libre como para desafiar un destino trágico.

⁸ Kant, 1974. Véase capítulo 5.

⁹ Para la discusión sobre *raison d'état* véase Murizio Virolli, *The Reason of State* (en manuscrito).

¹⁰ Distingo entre tres lógicas de la modernidad relativamente independientes, a saber la división funcional del trabajo, la industria manufacturera y el diseño de Estados. Es posible llenar estas lógicas con diversos contenidos, sin embargo no todos dan por resultado una formación sociopolítica que pueda durar bastante o siquiera sobrevivir. Para la formulación más decidida de esta teoría véase Feher-Heller, *Modernity's Pendulum* (de próxima aparición). [El péndulo de la modernidad: una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo, Barcelona, Península, 1994.]

¹¹ En el caso de la apreciación de la belleza humana (que en Kant no era un juicio “puro” de belleza), apenas cabe hablar sólo de “naturaleza”, pues esta “naturaleza” ya ha sido transformada en vistas de la satisfacción de expectativas estéticas. La ornamentación de sí mismo es un ejemplo de ello.

¹² Aunque la distinción entre lo funcionalmente adecuado e inadecuado

ya está en Platón (*ergon* significa para él resultado, obra, función y también perfección adecuada a la *enérgeia*), sin embargo este autor relaciona lo funcional con lo bueno; el ejemplo característico es el producto de la *paideia*, la persona virtuosa perfecta.

¹³ Para el asunto que nos ocupa no es de decisiva importancia la cuestión de si la razón comunicativa se opone a la razón instrumental, el discurso político al discurso tecnológico, la imaginación política a la imaginación tecnológica. Es ampliamente aceptado que son diferentes o, al menos, que deberían serlo.

¹⁴ Véase la nota 48 del capítulo 5.

¹⁵ Especialmente de la manera en que Frater Taciturnus lo trata en *Stages on Life's Way*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

¹⁶ Véase el capítulo 4.

¹⁷ Véase el capítulo 6.

Bibliografía

- Adorno, Theodor 1973: *Jargon of Authenticity*, tr. Knut Tarkowski y Frederic Will, Evanston, Northwestern University Press
- 1983: *Negative Dialectics*, tr. E. B. Ashton, Nueva York, Penguin, [*Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975]
- Arendt, Hannah 1968: *Between Past and Future*, Nueva York, Penguin [*Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Ediciones Península, 1996]
- 1982: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press.
- 1971: *The Life of the Mind: Willing*, Nueva York, Harcourt, Brace & Jovanovich.
- Agustín 1964: *On the Free Choice*, Indianapolis, Bobbs and Merrill [*Del libre albedrío en Obras de San Agustín*, Madrid, B.A.C., 1947, vol. III]
- Benjamin, Walter 1968: *Illuminations*, comp. Hannah Arendt, tr. Harry Zohn, Nueva York, Schocken Books [*Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 1993]
- 1977: *Origins of the German Tragic Drama*, tr. John Osborne, Londres, NLB [*El origen del drama barroco alemán*. Madrid, Taurus, 1990]
- Bloch, Ernst 1986: *The Principle of Hope*, tr. Neville Plaice, Stephen Plaice y Paul Knight, Cambridge, Cambridge, Mass., MIT Press [*El principio de la esperanza*. Madrid, Aguilar, 1975]
- Bloom, Harold 1990: *The Book of J.*, Nueva York, Grove. [*El libro de J.*, Barcelona, Interzona, 1995]
- Blumenberg, Hans 1987: *Das Lachen der Thrakerin*, Frankfurt, Suhrkamp.
- 1976: *Höllenausgänge*, Frankfurt, Suhrkamp.
- 1983: *Legitimacy of the Modern Age*, tr. Robert M. Wallace, Cambridge, Mass., MIT Press
- 1979: *Work on Myth*, tr. M. Wallace, Cambridge, Mass., MIT Press
- Caputo, John 1987: *Radical Hermeneutics*, Indiana, Indiana University Press.

- Castoriadis, Cornelius 1986: *Domaines de l'homme*, París, Seuil [*Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 1988]
- 1987: *The Imaginary Institution of Society*, tr. Kathleen Blamey, Cambridge, Mass., MIT Press [*La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, 2 vols.]
- Collingwood, R. G. 1946: *The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press [*La idea de la historia*, México, F.C.E., 1952]
- Deleuze, Gilles 1984: *Kant's Critical Philosophy*, tr. Hugh Tomlinson y Barbara Habberjam, Minneapolis, University of Minnesota Press [*Filosofía crítica de Kant*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997]
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix 1991: *Qu'est-ce que la Philosophie?*, París, Les Editions de Minuit [*¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1997]
- Derrida, Jacques 1981: *Dissemination*, tr. Barbara Johnson, Chicago, University of Chicago Press [*La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975]
- 1982: *D'un ton apocalyptique adopté naguere en philosophie*, París: Edition Galilee.
- 1987: *The Truth in Painting*, tr. Geoff Bennington y Ian MacLeod, Chicago, University of Chicago Press.
- Eco, Umberto 1989: *Foucault's Pendulum*, San Diego, HBT [*El péndulo de Foucault*, Barcelona, Lumen, 1989]
- 1990: *The Limits of Interpretation*, tr. William Weaver, Bloomington, Indiana University Press [*Los límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen, 1992]
- Elias, Norbert 1978: *The Civilizing Process*, tr. Edmund Jephcott, Nueva York, Urizen Books [*El proceso de la civilización*, México, F.C.E., 1987]
- Finkelstein, Joanne 1988: *Dining Out*, Oxford, Basil Blackwell.
- Foucault, Michel 1972: *The Archeology of Knowledge*, tr. A. M. Sheridan, Nueva York, Pantheon [*La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970]
- 1984: *The Foucault Reader*, comp. Paul Rabinow, Nueva York, Pantheon.
- 1977: *Language, Counter-memory, Practice*, comp. Donald F. Bouchard, tr. Donald F. Bouchard y Sherry Simer, Ithaca, Cornell University Press.
- 1985: *The Use of Pleasure*, tr. Robert Hurley, Nueva York, Vintage Books [*La historia de la sexualidad*, 2: *El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986]
- Freud, Sigmund 1955: *Civilization, Society and Religion*, Harmondsworth, Penguin.
- Goffman, Erving 1959: *The Presentation of Self in Everyday Life*, Nueva York, Doubleday [*La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Madrid, H. F. Martínez de Murgía, 1987]

- Habermas, Jürgen 1984: *The Theory of Communicative Action*, tr. Thomas MacCarthy, Boston, Beacon Press [*La teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987]
- 1974: *Zwei Reden*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. 1991: *Encyclopedia*, Nueva York, Continuum [*Enciclopedia*, Madrid, Alianza Editorial, 1997]
- 1977: *The Phenomenology of Spirit*, tr. A. V. Miller, Oxford, Clarendon [*Fenomenología del espíritu*, México, F.C.E., 1966]
- 1986: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Frankfurt, Suhrkamp [*Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid, Alianza Editorial, 1984]
- Heidegger, Martin 1977: *Basic Writings*, comp. David Krell, Nueva York, Harper & Row.
- 1970: *Hegel's Concept of Experience*, Nueva York, Harper & Row.
- Heller, Agnes 1990: *A Philosophy of Moral*, Oxford, Basil Blackwell.
- 1982: *A Theory of History*, Londres, RKP [*Teoría de la historia*, Barcelona, Fontamara, 1985]
- 1987: *Beyond Justice*, Oxford, Basil Blackwell. [*Más allá de la justicia*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994]
- 1990: *Can Modernity Survive?*, Berkeley, University of California Press. [*Historia y futuro: ¿sobrevivirá la modernidad?*, Barcelona, Península, 1991]
- 1984: *Everyday Life*, Londres, RKP [*Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, 1991]
- 1988: *General Ethics*, Oxford, Basil Blackwell [*Ética general*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995]
- 1984: *Radical Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell. [*Por una filosofía radical*, Barcelona, Ediciones 2001, 1980]
- 1985: *The Power of Shame*, Londres, RKP.
- Hume, David 1951: *A Treatise of Human Nature*, Edinburgo, Nelson [*Tratado de la naturaleza humana*, tr. Félix Duque, Madrid, Editora Nacional, 1981]
- Jonas, Hans 1966: *The Phenomenon of Life*, Nueva York, Harper & Row.
- Kant, Immanuel 1974: *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, tr. M. Gregor, La Haya, Martinus Nijhoff [*Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 1991]
- 1990: *Critique of Judgement*, tr. Werner S. Pluhar, Indianapolis, Hackett [*Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Avila, 1992]
- 1964: *The Doctrine of Virtue*, Philadelphia, University of Philadelphia Press [*La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989]
- 1965: *The Metaphysical Elements of Justice*, Indianapolis, Bobbs

- Merrill [*La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989]
- 1957: *On History*, comp. Lewis White Beck, tr. Robert Anchor y Emil Fackenheim, Indianapolis, Bobbs-Merrill [*Filosofía de la historia*, México, F.C.E., 1941]
- 1983: *Perpetual Peace*, tr. Ted Humphrey, Indianapolis, Hackett [*La paz perpetua*, Madrid, Espasa-Calpe, 1946]
- 1960: *Religion Within the Limits of Reason Alone*, tr. T. M. Greene y H. H. Hudson, Nueva York, Harper & Row [*La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1969]
- Khrushchev, Nikita 1971: *Khrushchev Remembers*, tr. Strobe Talbott, Boston, Little, Brown and Co.
- Kierkegaard, Søren 1980: *The Concept of Anxiety*, tr. Reider Thomte y Albert B. Anderson, Princeton, Princeton University Press [*El concepto de la angustia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982]
- 1941: *Concluding Unscientific Postscript*, tr. David Swenson, Princeton, Princeton University Press.
- 1987: *Either/Or*, tr. Howard V. y Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press.
- 1962: *The Present Age*, tr. Alexander Dru, Nueva York, Harper & Row.
- 1941: *Sickness unto Death*, tr. Walter Lowrie, Princeton, Princeton University Press.
- Lessing, 1962: *Emilia Galotti*, tr. Edward Dvoretzky, Nueva York, Ungar.
- Löwy, Michael 1989: *Rédemption et utopie*, París, Presses Universitaires de France [*Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa Central*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1997]
- Löwith, Karl 1949: *Meaning in History*, Chicago, University of Chicago Press.
- 1966: *Nature, History and Existentialism*, Evanston, Northwestern University Press.
- Lukács, Georg 1971: *History and Class Consciousness*, tr. David Livingstone, Cambridge, Mass., MIT Press [*Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1985]
- 1974: *Soul and Form*, tr. Anna Bostock, Londres, Merlin Press [*El alma y las formas*, Barcelona, Grijalbo, 1974]
- MacIntyre, Alasdair 1981: *After Virtue*, South Bend, University of Notre Dame Press [*Tras la virtud*, Barcelona, Grijalbo, 1987]
- 1988: *Whose Justice? Which Rationality?*, South Bend, University of Notre Dame Press [*Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, 1994]
- Mann, Thomas 1963: *Doctor Faustus*, Nueva York, Knopf [*Doctor Faustus*, Barcelona, Plaza y Janés, 1982]
- Merleau-Ponty, Maurice 1968: *The Visible and the Invisible*, comp.

- Claude Lefort, tr. Alfonso Lingis, Evanston, Northwestern University Press [*Lo visible y lo invisible*. Barcelona, Editorial Seix Barral S.A., 1970]
- Nietzsche, Friedrich 1956: *The Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals*, Garden City, NY, Doubleday [*El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1973; *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1972]
- 1980: *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*, Indianapolis, Hackett Press [*Consideraciones intempestivas*, Madrid, Alianza, 1988]
- Nozick, Robert 1974: *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell [*Anarquía, Estado y Utopía*, México, F.C.E., 1991]
- Pascal, Blaise 1777: *Pensées*, Paris, Gallimard [*Pensamientos*. Madrid, Alianza Editorial S.A., 1996]
- Rorty, Richard 1987: *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press [*Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica S.A., 1996]
- Rosenzweig, Franz 1971: *The Star of Redemption*, tr. William Hallo, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston [*La estrella de la redención*. Salamanca, Ediciones Sígueme S.A., 1997]
- Sartre, Jean-Paul 1956: *Being and Nothingness*, tr. Hazel E. Barnes, Nueva York, Philosophical Library [*El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1966]
- Sheehan, Thomas 1988: *The First Coming*, Nueva York, Vintage Books.
- Sorel, George 1969: *The Illusion of Progress*, tr. John y Charlotte Stanley, Berkeley, University of California Press.
- 1956: *On Violence*, Glencoe, I, Free Press [*Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 1976]
- Thomas, D.M. 1981: *The White Hotel*, Nueva York, Viking.
- Toulmin, Stephen 1982: *The Return to Cosmology*, Berkeley, University of California Press.
- Vernant, Jean-Pierre 1983: *Myth and Thought among the Greeks*, Londres, RKP [*Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Madrid, Taurus, 1989]
- Veyne, Paul 1983: *Did the Greeks believe in their Myths?*, tr. Paula Wissing, Chicago, University of Chicago Press [*¿Creían los griegos en sus mitos?*, Buenos Aires, Granica-Adelphi, 1987]
- Wellmer, Albrecht 1985: *Zur Dialektik der Moderne und Postmoderne*, Frankfurt, Suhrkamp [*Sobre la dialéctica de la modernidad y postmodernidad*. Madrid, Visor, 1993]
- Wittgenstein, Ludwig 1967: *Zettel*, comps. G. E. M. Anscombe y G. H. Von Wright, tr. G.E.M. Anscombe, Berkeley, University of California Press. [*Zettel*, México, UNAM, 1997]

Índice temático

- a priori* 60, 258
 accidentes 15, 16
 acción 298
 actor político libre 97
 actores 192, 196
Achtung 195-6
 adecuación 159
 Agustín 146, 147
 Alcibiades 64
aletheia 19, 20, 130, 180, 181
 amor 82; y fe 133; poder salvador del 94
Andacht (piedad del pensar) 241, 245, 247, 250, 264, 267, 270, 274, 315
Angelus Novus 103
 apariencia 193, 196, 212
 apocalipsis 76, 81, 83, 97, 98, 99, 102, 166, 168; infligido por el hombre 101-2, 143; paródico, 107
 apuesta, existencial 27, 28, 29, 30, 31, 40, 43, 51, 52, 54-5, 70, 92, 103, 181, 249, 261, 318
 Aquiles 40
 Arendt 194, 275, 299, 302, 305, 307, 308
 Aristóteles 20, 112, 119, 130, 138, 145, 149, 264, 271, 281, 312
 arte, poder salvador del 94-5; verdad del, véase verdad; naturaleza utópica 81, 82; mundo del 315, 317
 Atenas 116
 Auden 250
 Auschwitz 189, 190, 288, 295
 autenticidad 94, 152; actitud de 152
 autoconciencia 238, 257
 autoconciencia histórica 276
 autoconocimiento 238
 autonomía, de los entes 211, 230, 231; máxima de la autonomía 199; de la mente 202; moral 152
 autoría, moral 150-2
 autorreflexión, infinita 316
 Balzac 113
 Baudelaire 286
 Bauhaus 305, 312
 Beethoven 105; *Heroica* 106; *Los adioses* 286
 bello 194, 237; y sublime 195, 200
 bendición, desde arriba 257
 Benjamin 62, 102, 103, 106, 161
 bienestar social 191, 192
 Bloch 75, 77
 Bloom, Harold 264
 Blumenberg, Hans 21, 124
 Bosch 78
 Brueghel 78, 79
 Brunilda 105
 Búho de Minerva 250
 cada uno 232
 Cage 313, 318
 Caín y Abel 150
 Calicles 142
 calvinismo 21
 Canaán 79
 cancelación 89
 capacidad creadora de mundo de los modernos 299; como creación 299
 cartesianismo 47
 casa 301, 303, 304, 315
 Castoriadis 137, 252, 258, 262
 casualidad 15, 16

- cero 24, 28, 33
- certeza 159
- Cielo 272-3
- ciencia, filosofía de la ciencia 267
- círculo del pasado 277
- civilización occidental 97
- clasificar 274
- Collingwood, R. G. 44-5, 46-7
- concepción del mundo 249
- conciencia 259
- conciencia histórica 229, 256, 257, 260, 276; conciencia de la 262, 280; en-y-para-sí-misma 258, 259; moderna 303; de la generalidad reflejada 296; pluralista 23; posmoderna 296
- Condorcet 187
- Conocimiento Absoluto 17, 238, 239
- conocimiento verdadero 177, 178
- conocimiento, y razón 224; poder del 220; del espíritu por el espíritu 238
- consenso 201
- constitución del mundo;
 - idiosincrásica 255;
 - intersubjetiva 230, 231, 256;
 - secundaria 255
- contingencia 15-55, 84, 150, 152, 211, 229, 230, 280, 297;
 - conciencia de la 19; cósmica 18, 19, 21, 22, 25, 40; histórica 18, 21, 22, 24, 32, 34, 40, 49
- contrato 203; sociedad 209
- controversia 205, 206, 209, 219
- cortesía 214
- cosa-de-un-mundo 310
- cosmos epicúreo 19
- cotidiano, actividad 301;
 - conocimiento 301; esfera de lo 263, 269
- creación 298, 305, 307, 308
- Cristianismo 20
- crítica de arte, como culto
 - institucionalizado, 275-6.
- culto, secundario 273
- cultura 186, 218, 221, 223, 224; y
 - diferencia 226; alta y baja 277 ;
 - y significado 224-5, 227; filosofía de la cultura 191, 228, 266; de las habilidades 207, 208; de la voluntad 207, 208
- cultura europea 237
- culturas, tradicionales 227
- Chopin 105
- Christie, Agatha 188
- Dandin, George 18, 210
- de Beauvoir 23, 72
- democracia 210, 212, 251; liberal 307, 308
- Derrida 17, 181; *Sobre el tono apocalíptico* 98; *Verdad en la pintura* 166
- Descartes 133, 139, 175, 255, 271, 286
- deseo de muerte 101
- deseo, facultades inferiores y superiores 217
- deseos, irracionales 143
- destino 40, 50, 91, 231
- determinación, horizontal y vertical 260; interna 230; concepto primitivo de necesidad 240; racional 230
- devoción, artística 266; contemplativa 271; filosófica 266; religiosa 266
- Diderot 187
- diferenciación espaciotemporal 263; ordenación 260
- Diotima 134
- Don Giovanni 213
- Dostoievsky 29
- dynamis* 44, 45
- Edén, Jardín de 78, 87
- Edipo 98
- egoísmo 198, 199, 201
- El Hotel Blanco* 288
- Eldorado 78
- elección, existencial de sí mismo 43-7, 50, 51, 70, 91-2, 93, 150, 213, 230, 318; libertad de 149, 150; de nuestro mundo 83; racional 43, 45; autoelección 43-6, 94; del mundo 318.
- elite, eticocultural 213; social 211
- elitismo 210
- engaño 128, 130; a sí mismo 194
- Epicuro 20

- epistemología 175
 Erasmo 121
 erótica 205
 escisión 89, 90
 espacio, externo 62, 93; interno 61, 62, 94, 99, 316
 espectáculo 59
 espectador 192, 196
 esperanza 75, 76, 77, 83
 Espíritu Absoluto, 93, 96, 161, 225, 228, 230, 232, 236-81, 296; como arte 264; atrapado por el espíritu objetivo 274, 276; no es parte de la cultura 274-5; como filosofía 265; como religión 265; como espíritu de la repetibilidad 270; separación respecto del espíritu objetivo 263, 264; como universal 237.
 espíritu en / de nuestra congregación 236, 238, 239, 241, 242, 247, 250, 252, 253, 255, 259, 261, 266, 268, 271, 275, 276, 277, 279, 280; vida del 259; objetivo 89, 242, 243, 261, 276; subjetivo 230, 232, 240, 243, 254, 256
 estación de ferrocarril 286-319; elección de vivir en la 297; como historia lineal 293; metáfora del presente absoluto 295
 estado de arrojado 33, 52, 296
 ética 196
 Evangelio 272
 existencia 182
 fantasía aérea, geocéntrica 294
 fantasía del tren 291; geocéntrica 294
 Fausto 291
 Fedro 117
 felicidad 79, 80, 82, 83, 85
 Feuerbach 175, 240
 Feyerabend 166
 filosofía, como principio del Espíritu Absoluto 241, 241
 fin, de X 101
 fin-en-sí-mismo 310
 Foucault 146-7, 165, 219, 274
 fragmentos 62-3, 88
 Freud 140, 164, 167, 217
 funcional 313
 futuro, orientación hacia el 249
Gang (marcha) 89, 92
 Génesis 121, 151
 Germanicus 302, 303
 Goebbels 106
 Goethe 90, 187, 273
 Goethe, Fausto 270
 Goldmann 51
 Gonzalo 82
 Gulag 190, 219, 295
 gusto 200; sentido común 198
 Habermas 248, 249
 Hades 61
 Hamlet 115, 127, 195
 Hegel 17, 18, 21-2, 23, 24, 26, 36, 37, 39, 42, 50, 61, 77, 82, 83, 90, 107, 114, 137, 147, 158, 160, 175, 223, 225, 228, 232, 236-81, 286, 298, 299; Idea Absoluta 88; interpretación de la libertad 276; *Enciclopedia* 236, 245; *Lecciones sobre la filosofía de la religión* (1831) 242, 247; *Fenomenología del espíritu* 22, 96; *Ciencia de la lógica* 17, 54, 182; Espíritu 25, 26, 39, 45; telos 91
 Heidegger 17, 23, 33, 91, 94, 100, 114, 126, 130, 166, 180, 181, 189, 226, 259, 272, 277, 279; crítica a Hegel 239, 244, 279; *das Man* 232; olvido del Ser 239; estudios sobre Hölderlin 273
 Heráclito 135, 270
 Herder 187
 hermeneutas, infelices 280
 hermenéutica 251, 267; devocional 267
 historia 92, 287; como arqueología 62, 63, 64, 65, 67; consumación de la 98; cultura como tercera posibilidad de la historia vivida 209; ingresando en el mundo 318; orientada hacia el futuro 76, 77; viviente 64, 251; viviente/ vivida 71; marcha de la 303;

- vivida primaria y secundaria 66, 67, 69-70, 72, 74, 75, 208-9, 218, 251; razón en la 49, 51; compartida 73, 74, 212; como equivalente temporal del mundo 300, 303; universal 52, 292
- historicidad 52; prisión de la 279, 281
- Hitler 106
- Hölderlin 91, 272
- hombre hecho por sí mismo 105
- Homero 272
- Humanitæet* 191, 197, 198, 200, 202, 205
- Hume 187
- ideología premoderna 214
- Ilíada* 53
- Ilustración 159, 265
- imaginación 137, 138; filosófica 149; tecnológica 306
- imaginación creadora 137
- imitación 212
- imperativo categórico 220
- inautenticidad 94
- infinito 24, 33; mal 25, 48, 100, 227
- intelectuales premodernos 277
- interpretación reflexiva 69, 73, 75
- Ionesco 229
- ironía 278, 280
- James, William 265
- Jaurcz 104
- Jesús 158, 203
- juegos de lenguaje 179, 181, 229, 258
- juicio final, día del 88, 89, 106, 107
- juicios, 205, 206, 219; estéticos, 196, 197, 206, 221, 224, 231, 310, 311; sintéticos a priori 227; culturales 221; determinantes 222; políticos 206; teleológicos reflexivos 208, 222, 224, 225; del gusto 194, 201, 206, 209, 221, 223, 229, 310
- Jung 217
- justicia apocalíptica 95
- Kafka 281
- kairós* 97, 98, 99, 102
- Kant, 22, 23, 32, 39, 44, 49, 51, 52, 53, 76, 98, 137, 147, 160, 163, 166, 177, 186-232, 274, 301, 310; *Antropología* 191, 192, 199, 200, 201; *Crítica de la facultad de juzgar* 175, 189, 191, 194, 195, 201, 225; *Crítica de la razón pura* 267; *La metafísica de las costumbres* 191, 192; "Del método del gusto" 194; "Del sumo bien físico-moral" 202; verdad según 175, 177
- Khrushchev 213
- Kierkegaard 17, 22, 23, 29, 31, 38, 42, 43, 54, 73, 160, 166, 175, 176, 177, 316; *Posdata no científica conclusiva* 176; "O lo uno o lo otro" 176
- Kuhn 166
- Kultus* (culto) 241, 242, 315
- Leibniz 122, 133, 317
- lenguaje 131, 132, 252, 300; paradigma del 259, 260; entendido como racionalidad suprema 306
- Lenin 104
- Lessing 103, 187
- Leverkühn, Adrián 102
- Levi, Primo 86
- Ley 281
- liberalidad, de la mente 202
- libertad 29, 33, 34, 80, 145, 148-9, 152, 191, 192, 193, 195, 197, 212, 230, 238, 243, 251, 254, 318; miedo a la 92; condiciones de la 299; existencial 276; formal 278, 280; y felicidad 215, 216, 218, 220; ideal de la 199; forma infinita del Espíritu Absoluto 241; pérdida de la 80; máxima posible 298; trascendental 217; no cuantificable 299
- lógica 132
- logos 116, 117, 118, 122, 125, 132, 137, 139, 307
- Luhmann, N. 248, 251
- lujos de la vida 314
- Lukács 27, 50, 97, 125, 166

- luteranismo 21
 Lutero, Martín 121
- MacIntyre, A. 239, 255
 mal 103, 188-9, 190, 226; miedo
 frente al 92; máxima 189;
 radicalización del 103
 mala conciencia 91
 males, en oposición a mal 189
 Mann, Thomas 59, 60, 63
 marcha fúnebre 101, 105, 108
 Marple, la señora 188
 Marx 32, 50, 77, 96, 141, 247, 287,
 295; *Manuscritos parisinos* 51
 Mefisto 90
 mentir 253
 Merleau-Ponty 50
 mesa, imaginaria 203, 204
 Mesías 76, 88, 102
 metafísica 160
 metarrazonamiento 241
 Mito 116, 117, 119, 122, 125, 138
 modelos de roles 210
 moderna, Edad 199; condición de la
 diferencia y de la identidad 231;
 arte creador como cultura 275;
 ideología 214; intelectuales 277;
 experiencia de vida 262
 modernidad 165, 178, 187, 190,
 221, 241, 247, 252, 255, 265,
 298, 311, 318; restrictiva 248
 modernismo 275
 modernos 28, 32, 35, 37, 48, 61, 62,
 64, 74, 90, 91, 92, 102, 103, 115,
 227, 251, 256, 257, 279, 295,
 311, 313; primeros 21, 178, 256,
 280, 292
 modificación, de la substancia/
 sujeto 259
 Monet 289
 moralidad 195
 muerte 93, 96, 97, 130; temor de 90
 mundo 299, 302; "un" 301; huella
 perdurable de un 317; combina-
 ción con la historia 306; como
 equivalente espacial de la
 historia 300; "el" 301; "el otro"
 315; "este" 315; universal 304
 Mussolini 106
- nacimiento 300, 302
 nada 33, 35, 51
 Napoleón 287
 nariz de Cleopatra 53
 narrativa, teleológica 28
 naturaleza 148, 191, 194, 197; cum
 Libertad 208; amante de 196
 necesidad, reconocimiento de la 276
 Nietzsche 31, 90, 94, 98, 165, 188,
 217, 256, 266; *Meditaciones*
 intempestivas 254
 Noé 98
 nostalgia 64, 65
 Nozick, Robert 85
- objetivación 162
 objetivador, pensamiento 248
 objetividad 175
 Océano 116
 ontológica, diferencia 258; funda-
 mento 149
 opiniones 205
 orientación, interna 36, 37; externa
 36, 37
 otro 180, 257
- paradigmas 258, 259;
 autolimitadores 258
 paradigmas, pluralismo de 252
 Parcas 52
parergon 167
 Pascal 23, 24, 27, 29, 31, 32, 51, 53
 pecado 148, 149
 Peer Gynt 291
 pensamiento conceptual 246
 pensamiento especulativo 242, 249,
 250; como fin en sí mismo 250
 persona contingente 92, 181, 210,
 211, 249
 personajes, configuraciones 120-1,
 122, 123, 126, 152
 personajes, míticos 118, 124;
 filosóficos 112, 113, 117, 118,
 119, 120, 128, 137, 226, 245
 personalización de la filosofía 126,
 127
 Petrarca 311
phrónesis 254, 255
 piedad del pensamiento, véase
 Andacht

- Pilatos, Poncio** 159
Platón 83, 112, 116, 158, 160, 213, 281, 312; mito de Er 97; *República* 79
Plotino 265, 271
 pluralidad de los discursos 276
 pluralismo 198, 247; estético 198; actitud de 210; ético 198; de los juicios de gusto 201; de la opinión 202
 pluralista, lenguaje 220
 poder 165, 219
 poder salvador 93, 103, 104; de la verdad 277
poietikós nous 136, 137, 138
 posmodernidad 276, 296
 posmodernismo 275
 posmodernos 24, 137, 166, 171, 175, 177, 179, 180, 182, 183, 256, 265, 292, 308
potentia 46
 premodernos 24, 35, 182, 183, 210, 229, 252, 256, 271, 318
 presenciar 246, 260, 267
 presente, como regalo de cumpleaños 297-8; *prohairesis* 145, 147; como estación terminal de la historia 286
 presocráticos 281
 Prometeo 102
 Proust, Marcel 45
 psicoanálisis 140
 psiquis 258

 racionalidad, heterónoma 217
 racionalización 314
Ranke 171
 razón comunicativa 308
 razón, como el herbario 130, 132, 133, 142, 143; personaje de la 129, 131, 137, 138, 141, 144, 145, 147; fin de la 141, 142; la gran 317; de los filósofos 136; práctica 149; como república 134; universal 230
 realidad 78, 79, 162; vida cotidiana 163; que da significado 164; no cotidiana 163
 realidad utópica 207, 213, 215, 216
 realidades, múltiples 162
 realización 237
 reconciliación 89, 276
 recuerdo 59, 68, 72, 138
 reelección 296
 reflexión 69, 71
 relaciones causales 150-1
 relativismo 55, 239
 relativismo cultural 223
 relatos, universales 307
 religión, espíritu de la 236; agotamiento de la 278
 rememoración 59, 67, 72, 208
 Renacimiento 265
 repetición 68, 69, 71, 74, 208
 repetición, que da significado 251
 representación 65, 66
 Rochefoucault 193
 Rorty, Richard 18, 30
 Rousseau 187, 193, 229, 255
 Rubempré 291

 salto 48-9, 166, 230
 salvación 89, 90, 91, 92, 93; idiosincrásica y privada 272, 274; personal 273, 276; privatización de la 273
 Sartre 23, 33, 72, 103; *El ser y la nada* 33
 Schiller 31, 187
 Schopenhauer 217
 ser salvado 93
 ser-aquí 310
 ser-en-un-mundo 315
 Shakespeare 82, 125; *El Rey Lear* 312
 Sigfrido 102, 105
 significado 224, 226, 251, 310; esfera intensiva 270; pensamiento proveedor de 249; dar 249; esfera de 263
 Silone 142
 simulacros 193, 205, 207, 211, 215, 216
 Sísifo 91
 Smith, Adam 187
 sociabilidad 195; sociable 197, 199, 205, 207, 208, 220; insociable 197, 207, 212
 Sócrates 36, 64, 115, 152, 160, 203, 281

Sorel, George 96, 103
 Spinoza 25, 118, 260, 271
 Stalin 106, 213
 subjetividad 175
 sublime 195, 196
 sueños 135, 136, 138, 139, 141;
 interpretación de 139
 sufrimiento 92, 93
 sujeto, idiosincrásico 256; empírico
 175, 255; ni trascendental ni
 empírico 230; trascendental 230
 Supermercado 272, 273

Tales 115
 Talmud 267
techné 306
 teleología 18, 20, 21, 22, 23, 28, 34,
 51, 53, 90, 141; externa 26, 41;
 interna 26
 telos 19, 20, 29, 31, 48, 71, 81, 95,
 97, 98, 99, 101, 249
 temporalización 260
 teología negativa 252
 Tesco 65
 Tetragrámmaton 98, 99
theatrum mundi 123, 130, 137, 143,
 145, 147
 tiempo 59, 81; y espacio 60
Tischgesellschaft 204, 244, 274
 todo 89, 91
 Torah 264, 272
 Toulmin, Stephen 22
 trabajo 298, 305, 307, 308
 tragedia 124, 125, 126
 transgresión, formal 253; espiritual
 253
 transparencia 72
 Turner 287

universal, afirmaciones 229;
 funciones 304; cosas 304; validez
 200, 221, 231
 universalidad, comparativa 201
 utilidad 305, 312
 utopía 78, 229; absoluta 85, 88,
 152; cultural 218; encarnada en
 la buena persona 86; grande 84,

86, 88; menor 84; moderna 80;
 del pasado 210; social 79, 82, 84;
 unidad de la libertad y la
 felicidad 218

Valla, Lorenzo 121
 verdad 38, 158-83, 280; absoluta
 177; adecuación y certeza 158,
 159, 172, 178; aporías de la 160;
 del arte 166, 167, 317; y belleza
 265, 266, 271; y compulsión 170;
 correspondencia de la 280;
 discurso acerca de la 271; como
 edificadora 176, 177, 179, 180,
 181; como fin 99; fáctica 170-1; y
 falsedad 168; para mí 181; para
 nosotros 257; de la historia 172,
 257; idea de la 180, 181, 182; de
 la filosofía 164, 244; pluraliza-
 ción de la 161; racional 169-71;
 relativa 177; en la religión 161,
 167; científica 167, 172; como
 subjetiva 175, 176, 180, 272,
 278; como todo 160, 182, 237,
 244, 277
 Veyne, Paul 162
 viaje en buque, concepto cíclico de
 la historia 292
 Vico 178
 vida, personaje de la 128, 141, 237
 violencia 104, 105; poder salvador
 de la 95
 Virgilio 188
vita activa 298
 vivir en el presente 295
 voluntad 21; buena 217; personaje
 filosófico 145, 146, 147, 148, 149
 voluntad-de-poder 147

Wagner 105
 Weber, Max 141
 Whitehead 115
 Wittgenstein 161, 315, 316

Zeitblom, Serenus 102
 Zeus 116
 Zohar 88